DOROTHEA MLADENOVA

SELBSTOPTIMIERUNG BIS IN DEN TOD

Aktive Lebensendplanung in Japan



[transcript] ALTER – KULTUR – GESELLSCHAFT

Dorothea Mladenova
Selbstoptimierung bis in den Tod

Alter – Kultur – Gesellschaft | Band 10



Meinen Eltern, Lydia Mladenova & Mladen Mladenov

Dorothea Mladenova ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Ostasiatischen Institut, Japanologie, der Universität Leipzig. Sie forscht zur gegenwärtigen japanischen Gesellschaft aus der Perspektive der Cultural Studies, Governmentality Studies und Diskurstheorie.

Dorothea Mladenova

Selbstoptimierung bis in den Tod

Aktive Lebensendplanung in Japan



Diese Publikation wurde unterstützt durch das Landesdigitalisierungsprogramm für Wissenschaft und Kultur des Freistaates Sachsen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.



Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld
Umschlagabbildung: Rathausuhr Leipzig. Illustration: Linda Havenstein http://www.lindahavenstein.com nach einer Fotografie von Daniel Remler http://danielremler.com
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
https://doi.org/10.14361/9783839467411
Print-ISBN: 978-3-8376-6741-7
PDF-ISBN: 978-3-8394-6741-1
Buchreihen-ISSN: 2569-2615
Buchreihen-eISSN: 2703-0318

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Vorwort 9

1. Einleitung 11
1.1 Was ist *shūkatsu*? 13
1.2 Was passiert auf einer *shūkatsu*-Messe? 15
1.3 Fragestellungen, Theorie und Methode 17
1.4 Redaktionelle Anmerkungen 21

2. Theoretische und methodische Grundlegung 23
2.1 Die Regierung des Selbst 23
2.1.1 Der Regierungsbegriff bei Foucault 23
2.1.2 Neoliberalismus – wer (wird) regiert und wie viel? 25
2.1.3 Das unternehmerische Selbst zwischen Selbstbestimmung und Beherrschtwerden 29
2.1.4 Das unternehmerische Selbst – ein japanisches Phänomen? 35
2.1.5 Das dezentrierte Subjekt 40
2.1.6 Die (Re-)Soziologisierung des Foucaultschen Subjekts: Subjektpositionen, Sprecherpositionen und soziale Akteure 45
2.1.7 Modell-Subjekt vs. tatsächliche Subjektivierungsweisen 48
2.1.8 Zu den Begriffen Dispositiv und Urgence 56
2.2 Materialkorpus 59
2.2.1 Anbieter 59
2.2.2 Nutzer*innen 60
2.2.3 Kommentator*innen 65
2.2.4 Weiteres Material 66
2.2.5 Auswertungsmethode 67

3. Frühere Sterbe-Dispositive: Wie wurde zuvor in Japan gestorben? 69
3.1 Ablauf einer modernen Bestattung 70
3.2 Entstehung der modernen Bestattung: Bestattungsbuddhismus, Familiengrabsystem und die Rolle der Dorfgemeinschaft 73

3.3 Nachkriegsjahre: Der Aufstieg der Bestattungsindustrie ... 78
3.4 Veränderungen seit den 1960er Jahren: Entstehung des »post-modernen« Sterbe-Dispositivs ... 81
3.5 Das Ende der Bestattung als »umfassende Transformationsvorrichtung« ... 86
3.6 Kolumbarien – architektonische Vergegenständlichungen des post-modernen Sterbe-Dispositivs ... 89
3.7 Zwischenfazit: *Shūkatsu* als »One-Stop-Service« ... 94

4. Analyse ... 95
4.1 Die Urgence oder: das Problem, das *shūkatsu* lösen soll ... 95
4.1.1 Die Problematisierung der Demographie: von der »überalten« zur »übersterbenden« Gesellschaft ... 96
4.1.2 *Muen shakai*: Eine Gesellschaft, in der sich niemand um einen kümmert ... 107
4.1.3 Krise trotz hoher Sterberate: Discount-Bestattungen und die Plattformisierung der Bestattungsindustrie ... 113
4.1.4 Die Erfindung der »Gesunden Lebenserwartung« ... 121
4.1.5 Staatliche Pläne für eine Lebensendindustrie ... 127
4.1.6 Zusammenfassung der Urgence ... 133
4.2 Das *shūkatsu*-Programm ... 135
4.2.1 Vorläufer von *shūkatsu* ... 135
4.2.2 Die Karriere des Begriffs *shūkatsu* ... 139
4.2.3 Die Story Line von *shūkatsu* ... 144
4.2.4 Die »*shūkatsu*-Industrie« und ihre Akteure ... 149
4.2.5 Aktivitäten und Produkte der *shūkatsu*-Praxis ... 152
4.2.6 *Shūkatsu* als Aktivität – der *nantoka-katsu*-Boom ... 157
4.3 Subjektivierungsanalyse I: Das Modell-Subjekt ... 168
4.3.1 Das »goldene Dreieck« des *shūkatsu*-Programms: »Bleib dir treu!«, »Werde Aktiv!« und »Falle niemandem zur Last!« ... 170
4.3.2 Diskussion: Aktivierung und das Gemeinwohlgebot – von der neoliberalen zur neosozialen Gouvernementalität ... 175
4.3.3 »Sei dir bewusst, dass du jederzeit sterben könntest, aber bleib positiv!« – Die Universalität und Positivität der Anrufung ... 181
4.3.4 »Informiere dich!« – Das beratene Selbst ... 185
4.3.5 »Vermeide negative Emotionen, indem du vorsorgst!« – Das präventive Selbst und das Anti-Subjekt ... 192
4.3.6 »Work Hard, Die Working Hard!« – Kaneko Tetsuo als beispielhaftes Modell-Subjekt ... 194
4.3.7 Zusammenfassung: Sterbekraftunternehmer*innen ihrer Selbst ... 202
4.4 Subjektivierungsanalyse II: Die tatsächlichen Subjektivierungsweisen ... 206
4.4.1 Wie viele Menschen betreiben *shūkatsu*? ... 209
4.4.2 Shūkatsu = oder ≠ Lebensendvorbereitung? Methodische Herausforderungen ... 211

4.4.3 Anlass für die eigene Lebensendvorbereitung 214
4.4.4 Die Aktiven Alten: Fitness und Freiwilligenarbeit 229
4.4.5 Die Skeptikerinnen: »Ich bereite mein Lebensende vor, aber ich mache kein *shūkatsu*« 233
4.4.6 Die Pragmatischen: *Shūkatsu* = Aufräumen?.................................. 237
4.4.7 Die Rücksicht nehmenden: »Ich möchte niemandem zur Last fallen« 246
4.4.8 Das Konsumsubjekt: Grab und Bestattung sind auch nur Konsumentscheidungen 252
4.4.9 Der neue Traum-Tod: *pin pin korori* 255

5. Diskussion 267
5.1 Wie wirksam ist die Anrufung? 268
5.2 *Shūkatsu* als Enttabuisierung des Todes? 271
5.3 Die ambivalente Subjektivierung des Todes 274
5.4 Grenzen der vorliegenden Analyse 279

6. Literaturverzeichnis 281

Abbildungsverzeichnis 299

Tabellenverzeichnis 301

Vorwort

Dieses Buch präsentiert die Ergebnisse meines Promotionsprojekts »Vom optimierten Ableben des unternehmerischen Selbst – *shūkatsu* (終活) in Japan«, das ich ab 2015 an der Fakultät für Geschichte, Kunst- und Orientwissenschaften (heute: Fakultät für Geschichte, Kunst- und Regionalwissenschaften) der Universität Leipzig durchgeführt und am 11. Juli 2019 verteidigt habe. Auch wenn am Ende nur mein Name auf dem Titel erscheint, so war an der Erstellung dieses Werks eine Vielzahl weiterer Personen beteiligt, deren Beitrag ich an dieser Stelle würdigen möchte. Zunächst gilt mein herzlicher Dank meinen beiden Betreuerinnen Steffi Richter und Helena Flam, die mir über den gesamten Prozess hinweg ihr größtes Interesse an meiner Forschung entgegengebracht und mich stets mit hilfreichen Hinweisen zu deren Gelingen versorgt haben. Ihre wertvollen Anmerkungen, Hinweise, Verbesserungsvorschläge und Ermutigungen waren die unverzichtbare Grundlage für die Überarbeitung der Doktorarbeit zu einer Monographie.

Ich bin nur auf Umwegen auf das Thema dieses Buchs gekommen; eigentlich war ich im Februar 2015 für die Materialsammlung zu einem ganz anderen Forschungsprojekt nach Japan gefahren. Darum möchte ich Takeuchi Miho und Watanabe Fumiko dafür danken, dass sie mich damals auf das Thema »*shūkatsu*« aufmerksam gemacht und mich gleich noch mit Quellenmaterialien und Interviewpartner*innen versorgt haben. Für die Ermunterung, mein ursprüngliches Promotionsthema aufzugeben und mich ganz dem Thema *shūkatsu* zu widmen, danke ich Sonja Ganseforth. Das Deutsche Institut für Japanstudien ermöglichte mir durch die Gewährung eines großzügigen Stipendiums einen Forschungsaufenthalt in Japan, während dessen ich meine Interviews und Messebesuche vor Ort durchführen und meinem Anspruch an eine doppelte Empirie gerecht werden konnte. Dort fand ich ein exzellent ausgestattetes Forschungsumfeld mit interessierten Kolleg*innen vor, die mich mit konstruktiven Ratschlägen unterstützten. Überaus wertvoll war der Austausch mit meiner dortigen Bürokollegin und Ko-Stipendiatin Ludgera Lewerich, die ihr Wissen und ihre Erfahrungen zu Interviewführung mit mir teilte. Was die Vermittlung der Interviewpartner*innen angeht, kann ich unmöglich alle hilfsbereiten Personen einzeln aufzählen, möchte aber besonders Igarashi Hiroki von der Chiba University für die Weiterleitung meiner Anfrage danken, die u.a. auf Masui

Atsushi vom »Keyaki Club« traf und mir damit zu einer unerwartet großen Zahl an Interviewpartner*innen verhalf. Herr Masui hat sich in einem geradezu rührenden Maße für das Gelingen meines Forschungsvorhabens eingesetzt – während ich das Manuskript für die Publikation umarbeitete, erreichte mich die traurige Nachricht von seinem Tod. Ich hoffe, dass die vorliegende Arbeit dazu beiträgt, seinen Geist weiterwirken zu lassen. Ebenso möchte ich meiner Freundin Tanaka Naoko für die Vermittlung von Interviews und ihre Begeisterung für mein Thema danken. Allen Interviewten sei dafür gedankt, dass sie sich die Zeit genommen haben, mich an ihren Lebensgeschichten haben teilhaben zu lassen. Für die Unterstützung bei der Transkription danke ich Imamura Aya und Nishio Maho.

Bei der Auswertung der Interviews habe ich unter anderem zur Methode der Gruppeninterpretation gegriffen. Hieran waren Cleo Pelte, Linda Havenstein, Kise Kaya, Horie Hiroyuki, Masako Fujita-Dahlberg, Carolina Morana, Robert Aust, Katja Wengenmayr und Kobayashi Hiroshi beteiligt. Daneben interpretierten mit mir auch die Mitglieder des Netzwerks Wissenssoziologische Diskursanalyse bzw. des AK Subjektivierung in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Beide, das WDA-Netzwerk als auch den AK Subjektivierung empfinde ich als eine überaus offene, hilfsbereite, kluge und dabei bescheidene Gemeinschaft, die besonders von Saša Bosančić (†2021) getragen und zusammengehalten wurde. Saša hat die Subjektivierungsforschung bei aller Komplexität immer sich leicht anfühlen lassen und nicht nur mich für diesen Zugang begeistert. Ich hoffe, dass sich durch seine Schriften noch viele mehr dafür begeistern lassen.

Die ersten Entwürfe der Arbeit wurden von Maike Langner, Katrin Gengenbach, Sebastian Heindel-Gaiser und Felix Jawinski Korrektur gelesen. Ihre schonungslose Kritik half mir, meine Gedanken zu sortieren und zu überdenken. Felix Jawinski möchte ich außerdem dafür danken, dass er mir in allen intensiven Schreibphasen den sprichwörtlichen akademischen Rücken freigehalten und mir von sich aus angeboten hat, mir zeitweise Aufgaben im Institut abzunehmen. So einen Bürokollegen wünscht man sich! Auch möchte ich den Mitarbeiterinnen des Open Science Office der Universitätsbibliothek Leipzig für die Unterstützung danken, dieses Buch Open Access zu publizieren. Zuletzt gilt mein Dank meiner Familie für ihr geduldiges Mitfiebern über all die letzten Jahre intensiven Forschens, Schreibens, Umschreibens, Grübelns und wieder Umschreibens.

Ironischerweise verdanke ich die Fertigstellung dieses Buchs auch dem einen oder anderen Selbsthilfebuch und Online-Coaching für wissenschaftliches Zeitmanagement. Der Entstehungsprozess dieser Arbeit spiegelt damit eindrücklich die Ambivalenz von Selbstoptimierung wider, die hier auf knapp 300 Seiten gründlich auseinandergenommen wird.

1. Einleitung

Mors certa, hora incerta. (Der Tod ist gewiss, die Stunde ungewiss.)
Inschrift der Uhr am Neuen Rathaus Leipzig, 1905

Es ist ein Zeitalter angebrochen, in dem man über seinen eigenen Tod selbst nachdenken muss. (*Jibun no shi ni tsuite wa, jibun de kangaenakereba ikenai jidai ga yattekimashita.*)
Shūkatsu Counselor Association 2014

Die Rathausuhr in Leipzig erinnert uns mit der sie säumenden Inschrift »Der Tod ist gewiss, die Stunde ungewiss« mit jedem schlagenden Stündchen halb-ernst, halb-ironisch an unsere Sterblichkeit. Kaum etwas scheint im Leben sicherer zu sein als die fatale Gewissheit, dass eines Tages der Tod kommt. In verschiedenen Epochen und Kulturen gab und gibt es die unterschiedlichsten Wege, dieser universellen Realität zu begegnen – den Tod zu interpretieren, zu symbolisieren und Praktiken für den Umgang mit diesem zur Verfügung zu stellen. Der Tod ist Gegenstand von Religion, Philosophie und Ethik, aber auch von Medizin und Lebenswissenschaft, bis hin zum Staat. Das zweite Zitat aus dem Jahr 2014, in dem postuliert wird, dass nun eine Zeit angebrochen sei, in der man über seinen eigenen Tod selbst nachdenken muss, ist allerdings nicht etwa das japanische Pendant zur europäischen Literaturgattung der *ars moriendi*. Zwar geht es dabei ebenfalls darum, dem Tod nicht unvorbereitet entgegenzutreten. Es zielt jedoch nicht auf Seelenheil oder eine psychologische Verarbeitung der eigenen Sterblichkeit ab, sondern es ist ein Aufruf, alle bürokratischen und organisatorischen Belange, die am Ende eines Menschenlebens anfallen, möglichst frühzeitig selbst zu managen. Unter dem Schlagwort *shūkatsu* (終活), dt. etwa »auf das eigene Lebensende gerichtete Aktivität« oder »Lebensendvorbereitung«/»Lebensendplanung«, soll die Organisation des eigenen Ablebens durch das Individuum institutionell und kulturell verankert werden. Ein ganzer Geschäftszweig hat sich dabei entwickelt, der die Vorbereitung des eigenen Ablebens unterstützt und hierfür Informationen und Hilfsmittel zur Verfügung stellt.

Menschen füllen *ending notes*, Tagebücher ihres eigenen Ablebens, aus, Prominente verfassen Memoiren über ihre eigene Art zu sterben und stehen dabei Modell für die »richtige«, »gute« Art zu sterben. Neue Berufe entstehen, die das Expertenwissen über alle Fragen rund um Pflege, Sterben und Tod bündeln und die Konsument*innen dazu beraten. Fernsehsendungen und Zeitungen thematisieren »gute« und »schlechte« Arten des Sterbens und zeigen Wege auf, wie man diese erreichen bzw. vermeiden kann. Das öffentliche Interesse am »guten Sterben« ist größer denn je, über den Tod wird überall ebenso offen wie offensiv gesprochen. Der langwierige Tod im Pflegeheim wird für die immer älter werdende Bevölkerung zur neuen Horrorvorstellung. Um diesem zu entgehen, wird bereits zu Lebzeiten aktiv und intensiv vorgesorgt. Das erregt sogar Aufsehen in deutschen Medien. Der Deutschlandfunk titelte in einem Beitrag vom November 2017: »Japan – Altwerden ist Arbeit«.

> »Kein Land altert schneller als Japan. Besonders das Pflegesystem steht dadurch unter Druck: Die Beiträge müssen steigen, die Leistungen sinken. Dennoch lassen die Japaner keine Arbeitskräfte aus dem Ausland rein. Stattdessen werden die Alten ermahnt, sich gesund zu halten und zu arbeiten. […]
> Die Gesunderhaltung ist in Japan ein allseits präsentes Thema. Im Fernsehen laufen Spots, in denen rüstige Rentner Gesundheits-Tipps geben, im Radio läuft mehrmals täglich die Radiogymnastik, überall sieht man Werbungen für Gesundheitsangebote, erzählt Edith Muta, die sowohl das deutsche als auch das japanische Pflegesystem kennt. Die 67-Jährige hat in Deutschland als Krankenschwester gearbeitet, ging der Liebe wegen 1981 nach Japan. Hier schulte sie um zur Altenpflegerin.
> ›Damit die Leute nicht krank werden, wird ihnen dauernd nahegelegt, um gesund alt zu werden oder gesund zu bleiben, und das Alter genießen zu können, macht das, macht das, macht das. Den Lebensstil anpassen oder ändern je nachdem. Es ist trotzdem nicht genug Geld da für die nächsten 20 Jahre.‹« (Brummerloh 2017)

Die Selbstoptimierungskultur in Bezug auf die eigene Gesundheit wird vor dem Drohszenario, zum Pflegefall zu werden und damit anderen zur Last zu fallen, durchgesetzt. Der plötzliche Tod – auf Japanisch: *pin pin pokkuri*, deutsch etwa: quicklebendig sein bis man eines Tages plötzlich tot umfällt – erscheint da wie eine wünschenswerte Ideallösung. Auf ihn wirkt hin, wer die u.a. unter dem Schlagwort *shūkatsu* behandelten Gesundheitstipps befolgt. Dies lenkt die Verantwortung für ein würdiges Alter(n) und Ableben ab von kollektiven sozialen Systemen und hin zum Individuum.

Der Selbstoptimierungs- und Individualisierungsdiskurs ist auch in zahlreichen anderen Diskurssträngen zu finden. Unter dem Stichwort *shūkatsu* lässt sich aber ein gut zugänglicher und dennoch einigermaßen begrenzter Korpus an Aussagen finden, an Hand derer die spezifische Form dieser Diskurse in Japan nachgezeichnet werden kann. Die Untersuchung des *shūkatsu*-Programms und

seiner Akteure ermöglicht daher nicht nur einen Blick auf die gegenwärtige Lage der japanischen Bestattungsindustrie, sondern auch auf darüber hinausgehende Diskurse. Bei *shūkatsu* kommen zahlreiche Diskursstränge zusammen und verdichten sich, sodass sie einen Blick auf die gegenwärtige japanische Gesellschaft im Allgemeinen ermöglichen.

Anders als man auf den ersten Blick vielleicht vermuten könnte, geht es bei dieser »Lebensendvorbereitung« gar nicht oder maximal am Rande um eine philosophische oder spirituelle Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit. Vielmehr wird zur Organisation ganz materieller, profaner Dinge aufgerufen. So findet man unter dem Stichwort *shūkatsu* Anleitungen dazu, Vorkehrungen zum eigenen Ableben zu treffen, »die zu einem passen«: etwa die eigene Bestattung, das Grab, die Finanzen und die medizinische Versorgung und Pflege selbständig festzulegen, hierzu frühzeitig Informationen einzuholen, Versicherungen abzuschließen, ein Testament aufzusetzen. Ziel ist ein von Fremdbestimmung möglichst freies Ableben, das vom Individuum selbst dirigiert wird. Das Versprechen von Selbstbestimmung und Autonomie wird dabei aber stets von einem Druck begleitet, dies auch tun zu *müssen*, um anderen nicht zur Last zu fallen. Wenn die Shūkatsu Counselor Association (SCA) daher schreibt, es sei »ein Zeitalter angebrochen, in dem man über seinen eigenen Tod selbst nachdenken muss«, dann ist das sowohl eine Tatsachenfeststellung als auch eine programmatische Ansage. Denn hier soll nichts weniger als ein generelles Umdenken in der Bevölkerung angestoßen werden, das in konkrete Handlungsänderungen mündet. Ein Kulturwandel soll erreicht werden, wie in dem Motto »*Shūkatsu* – vom Boom zur Kultur«[1] deutlich wird.

Im Folgenden wird nun zunächst vorgestellt, was sich hinter dem Wort *shūkatsu* genau verbirgt und wo es herkommt. Die einzelnen Aspekte werden in Abschnitt 4.2 vertieft, dienen hier also lediglich einer ersten Orientierung, um daraus Fragen für die Analyse abzuleiten.

1.1 Was ist *shūkatsu*?

Shūkatsu setzt sich aus den Schriftzeichen 終 (*owari*, *SHŪ*, dt. »Ende«) und 活 (*iki*, *KATSU*, dt. »Existieren«, »am Leben sein«, »Aktivität«) zusammen und lässt sich wörtlich als »auf das Lebensende gerichtete Aktivitäten«, übertragend auch als »Vorbereitung auf das (eigene) Lebensende« übersetzen. Es ist dem gleichlautenden Wort für »Jobsuche« (*shūkatsu* 就活) nachempfunden und ahmt teilweise die darunter fallenden Aktivitäten nach. Ab dem Jahr 2007 entstanden, angefangen mit *konkatsu*, der Heiratspartnersuche, zahlreiche solcher irgendwas-*katsu*-Aktivitäten,

1 Früheres Motto des Blue Ocean Cafés, vgl. Abschnitt 4.2.4.

die die Übergänge zu neuen Lebensabschnitten systematisierten (dazu ausführlich: Abschnitt 4.2.6).

Der Begriff *shūkatsu* als Lebensendvorbereitung tauchte erstmals im August 2009 in einer 20-teiligen Artikelserie der Wochenzeitschrift Shūkan Asahi auf. Unter dem Titel »Die gegenwärtige Lage von *shūkatsu*, Bestattungswesen im Wandel«[2] wurde darin die aktuelle Lage in Bezug auf das Bestattungswesen vorgestellt – z.B. welche (auch neueren) Bestattungsoptionen es gibt oder welche Fallstricke bei der Organisation einer Bestattung zu vermeiden sind. Die Shūkan Asahi holte für die Artikelserie die professionelle Bestattungsberaterin Ichikawa Ai in das Redaktionsteam. Die Artikelserie erfuhr solch eine Resonanz, dass sie 2010 gebündelt als »MOOK«, d.h. als *magazine book*, herausgegeben wurde. Noch im selben Jahr erhielt das Wort *shūkatsu* eine Nominierung im Wettbewerb für Neologismen und Modewörter (U-CAN *shingo ryūkōgo taishō*) des Verlags Jiyū Kokumin-sha, schaffte es jedoch nicht unter die Top Ten.[3] Als es dann jedoch im Jahr 2012 erneut nominiert wurde, gelang der Einzug unter die besten zehn. Daraufhin wandten sich zunehmend auch andere Medien als die Asahi dem Phänomen zu; seit 2014 war in den Zeitungen gar von einem »*shūkatsu*-Boom« die Rede (Asahi Shinbun GLOBE 2014; Mainichi Shinbun 2014).

Gleichzeitig entstanden diverse Dienste, die mit *shūkatsu* warben. Schon Ende 2010 wurde etwa die NPO Shūkatsu Counselor Association (kurz: SCA, jp. Shūkatsu kaunserā kyōkai) gegründet, die eine Seminarreihe zu Themen rund um das Ableben anbietet. Die erfolgreiche Teilnahme an diesen Seminaren kann – nach bestandener Prüfung – mit dem Zertifikat des »*shūkatsu counselor*« (dt. »*shūkatsu*-Berater*in«) bestätigt werden. Es entstanden zwei Zeitschriften mit *shūkatsu* im Titel, einmal die seit 2013 vierteljährlich vom Verlag der Sankei Shinbun herausgegebene Zeitschrift »Shūkatsu Lesebuch ›SONAE‹« (Shūkatsu Dokuhon SONAE) und zum anderen das aus der Zeitschrift »Die Art der Bestattungen und anderer Zeremonien« (Sōsai Ryūgi) hervorgegangene Magazin »Shūkatsu Cafe«. Auch Buchtitel begann das Wort zügig zu zieren, neben dem 2011 erschienenen Buch »Anregung zu *shūkatsu*« der Erfinderin Ichikawa Ai sind unter den frühesten etwa das 2011 erschienene Buch »*Shūkatsu* für Alleinstehende« von Nakazawa Mayumi oder die 2013 erschienene »*Shūkatsu*-Bibel« von Okuyama Shōko. Der Fernsehsender TV Hokkaidō

---

2 Im Original: *Gendai shūkatsu jijō, kawariyuku sōgi no katachi*.

3 Vgl. die Webseite des U-CAN-Wettbewerbs 2010 https://www.jiyu.co.jp/singo/, letzter Zugriff: 21.01.2019. Der Verlag Jiyū Kokumin-sha ist Herausgeber des jährlich erscheinenden Nachschlagewerks Gendai Yōgo no Kiso Chishiki. Ebenfalls veranstaltet der Verlag jährlich den Wettbewerb U-CAN *shingo – ryūkōgo taishō*, dt. etwa »Grand Prix der Neologismen und Trendwörter«. Damit ist dieser Verlag ein wesentlicher Diskursakteur, wenn es um das Prägen und Etablieren neuer Begriffe geht, die die Gesellschaft »beschreiben«.

strahlte eine Zeit lang jeden Samstag ab 6:00 Uhr morgens eine Sendung mit dem Titel »Unverblümt: Shūkatsu TV« (»Bucchake! Shūkatsu TV«) aus.[4] Maßgeblich an der Verbreitung des Wortes beteiligt waren jedoch wohl in erster Linie die sogenannten *shūkatsu*-Messen (*shūkatsu fea*), bei denen sich – nach dem Vorbild von Firmenmessen im Rahmen der Jobsuche (ebenfalls *shūkatsu fea*, jedoch mit dem Schriftzeichen 就活フェア) – verschiedene Dienstleister vorstellen, die mit Angelegenheiten rund um das Rentenalter und das Ableben etwas zu tun haben. Diese Messen finden in Kaufhäusern, in Bestattungsunternehmen und bei Branchenmessen auf Messegeländen[5] statt.

1.2 Was passiert auf einer *shūkatsu*-Messe?

Ein Blick auf das Programm einer *shūkatsu*-Messe kann eine Vorstellung davon vermitteln, welche konkreten Angebote unter dem Stichwort *shūkatsu* gemacht werden. Besonders aktiv ist hierbei der Anbieter AEON Life.

Die Firma AEON Life[6] wurde aus der Mutterfirma AEON Group (auch: ÆON Group) heraus gegründet. Die AEON Group mit Sitz in Chiba betreibt ein Netz aus Einzelhandels- und Finanzdienstleistungsunternehmen in Japan sowie in einigen weiteren asiatischen Ländern (China, Hong Kong, Indonesien, Thailand und Malaysia). Nachdem AEON bereits 2009 den Dienst »AEON Bestattungen« (*ion no o-sōshiki*) aufnahm, machte die Firma im Jahr 2010 Furore, weil sie auf ihrer Homepage einen konkreten Geldbetrag für Almosen, die an buddhistische Mönche für ihre Dienste bei Bestattungen zu zahlen sind (*o-fuse*), öffentlich machte. Da diese auf dem individuellen Ermessen der Trauernden und der Mönche beruhen und es deshalb laut dem Japanischen Buddhismus-Verband keinen festgelegten Preis geben soll, erregte dies heftigen Widerstand und AEON wurde aufgefordert, das Angebot wieder zu löschen (Asahi Shinbun 2010). 2012 führte AEON seine »set plans« (*setto puran*) ein, mit denen Bestattungspakete zum Festpreis (mit optionalen Zusatzleistungen) geschnürt wurden (vgl. Abschnitt 4.1.3). Zum 1. September 2014 wurde die Firma AEON Life gegründet, die als 100-prozentiges Tochterunternehmen den Bestattungsdienst übernahm. Die Firma organisiert sogenannte *shūkatsu*-Messen, im Original »*shūkatsu fair*« (*shūkatsu fea*), die sie innerhalb der von AEON geführten Kaufhäuser abhält.

---

4 Einige Folgen sind auf YouTube zu finden, z.B. 介護付旅行サービス夢たび　テレビ北海道「ぶっちゃけ終活TV」, https://www.youtube.com/watch?v=B1FK5ORL_6M&t=100s.

5 So zum Beispiel als ein Segment im Rahmen der Internationalen Messe der Wohlfahrts- und Gesundheitsbranche *welfare* 2016 (*werufea*) in Nagoya: www.nagoya-trade-expo.jp/welfare/2016result/outline/doujikaisai.html.

6 Auf Japanisch: Ion Raifu, Homepage: www.aeonlife-shukatsu.jp.

Auch in meiner Feldforschung fand der erste Zugang über eine solche Messe statt. Beworben wurde die Messe, die vom 20.-21. April 2016 in Tsudanuma stattfand, mit den folgenden Worten:

> »›*Shūkatsu*‹ ist eine Aktivität, mit der man die zweite Hälfte seines Lebens interessant gestalten kann. Wir finden, dass Sie sich von Angst befreien und Ihre zweite Lebenshälfte lebendig und interessant gestalten können, wenn Sie sich schon im Voraus Gedanken über Erbe, Testament, Versicherungen, Grab, Bestattung und andere Angelegenheiten machen, um die sich jeder kümmern muss.«

Das Veranstaltungsgelände war in vier Bereiche aufgeteilt: den Seminarbereich, den Beratungsbereich, den Erlebnisbereich und den Puppen-Beisetzungsbereich. Im Seminarbereich wurden Vorträge von jeweils einer halben Stunde zu Themen wie Gesundheitsvorsorge im Alter, Erbschaft, Bestattungsoptionen, persönliche Bürgschaft, Pflege und Aufräumen gehalten. Die Inhalte bezogen sich überwiegend auf die Vorbereitung auf das eigene Ableben, obschon auch ein Vortrag an Menschen gerichtet war, die als Ausrichter der Bestattung für eine andere Person (*moshu*) agieren. Neben den Vorträgen, die Krankheit, Grab und Bestattung behandeln, gab es aber auch zwei Vorträge zu einer Freizeitaktivität im Alter: Kreuzfahrten. Außerdem informierte die örtliche Polizei in einem Vortrag über Telefonbetrug, der sich vor allem gegen ältere Leute richtet. Gehalten wurden die Vorträge etwa von Vertreter*innen von Pflegediensten, NPOs und von Privatunternehmen. In einem weiteren Bereich der Messe gab es Stände verschiedener Anbieter, an denen eine individuelle Beratung angeboten wurde. Im Erlebnisbereich gab es die Möglichkeit, in einen Sarg zu steigen (*o-hitsugi taiken*) oder bei einer professionellen Fotografin ein Bestattungsportrait von sich anfertigen zu lassen. Die Foto-Möglichkeit war auch das einzige Angebot, für das ein Unkostenbeitrag von ¥500 (ca. €4) erhoben wurde; alle anderen Angebote waren kostenlos. Ein besonderes Event zum Abschluss hob diese Messe von anderen ab. So konnten Besucher*innen der Messe ihre nicht mehr benötigten Puppen mitbringen, um sie von buddhistischen Mönchen besingen und in einer sogenannten Puppenbeisetzung (*ningyō kuyō-sai*) »beerdigen« zu lassen.[7] Die Messe dauerte an beiden Tagen jeweils von 10 bis 17

7 In japanischen Haushalten sammeln sich nicht nur durch Kinderspielpuppen, sondern auch auf Grund diverser Feste wie dem *Hina-matsuri* (auch: Mädchenfest) am 3.3. oder dem Knabenfest am 5.5. zahlreiche Puppen an, die, sei es auf Grund dessen, dass sie einem ans Herz gewachsen sind, oder auf Grund des Glaubens an eine ihnen innewohnende Seele, zu schade zum Wegschmeißen sind. Leute, die ihre Puppensammlung reduzieren möchten ohne diese gleich auf den Müll zu schmeißen, können diese in Tempeln und Schreinen »bestatten« lassen und ihnen damit ein letztes, ehrenvolles Geleit geben. Gerade bei diesen unbelebten Dingen wird die Nähe von Entsorgung und Beisetzung/Bestattung besonders deutlich. Vgl. Gygi 2023.

Uhr und die Vorträge waren so organisiert, dass man jederzeit spontan und ohne Anmeldung dazustoßen bzw. wieder gehen konnte. Auf diese Weise konnte auch Laufkundschaft erreicht werden, die nicht extra für die Messe in das Kaufhaus gekommen war.

Für Interessierte bieten diese Messen einen niedrigschwelligen Einstieg in Themen rund um Alter, Pflege und Bestattung an. AEON kann dort sowohl seine eigenen Bestattungen bewerben als auch assoziierten Unternehmen und Organisationen eine Plattform bieten. Damit werden Dienstleistungen und Informationen, die sich vornehmlich an ältere Menschen richten, an einem Ort kompakt gebündelt. Für mich als Forscherin war die Messe eine ideale Gelegenheit, um mit Dienstleistern in Kontakt zu treten. So konnte ich mit Sugimura Kōichi, Mitarbeiter von AEON Life und Organisator der Messen, sprechen. Sugimura, der vor seinem Eintritt bei AEON Life bereits für die Shūkatsu Counselor Association gearbeitet hatte, berichtete davon, wie sich die Messen von einem sehr kleinen Rahmen mit nur einem einzelnen Beratungstisch hin zu den zweitägigen Events mit mehreren Bereichen entwickelt hatten. Das Wachstum habe etwa ab dem Jahr 2013 eingesetzt. Seitdem interessierten sich immer mehr Leute für den Dienst. Die Teilnehmer*innen seien überwiegend im Alter von 60 bis 80 Jahren. Zu Beginn seien vornehmlich Frauen zu den Messen gekommen, jedoch kämen inzwischen immer mehr Paare gemeinsam, sodass der Geschlechteranteil fast ausgewogen sei. Zum gestiegenen Interesse an den Messen habe vor allem im Zeitraum 2015/16 auch die Änderung des Erbschaftssteuergesetzes beigetragen, zu dem in den Vorträgen ebenfalls informiert wird.

1.3 Fragestellungen, Theorie und Methode

Nachdem ich die ersten Informationen über *shūkatsu* gesammelt hatte, stellten sich mir zahlreiche Fragen: Wer sind die Akteure der *shūkatsu*-Industrie und wie begründen sie, dass man sich um sein eigenes Ableben nun selbst kümmern muss? Welche Erwartungen formulieren Sie an die Teilnehmer*innen ihrer Seminare und Messen, wie das eigene Lebensende vorbereitet werden soll? Und wie fassen die Teilnehmer*innen diese Appelle auf? Ist *shūkatsu* etwas grundlegend Neues und wenn ja, wie wurde dann früher in Japan gestorben? Was bedeutet es für Familie, Gemeinschaft und Gesellschaft, wenn das eigene Ableben nun in die Verantwortung des Individuums übergeben wird?

Um diese Fragen zu beantworten, habe ich eine Kombination aus verschiedenen, aber miteinander verwandten, theoretischen und methodischen Zugängen gewählt. Da mir schien, dass *shūkatsu* ein Aufruf zur Selbstoptimierung des Lebens, nur eben in Bezug auf das Sterben, ist, fühlte ich mich an das von Ulrich Bröckling (2007) beschriebene »unternehmerische Selbst« erinnert. Dieses arbeitet permanent daran, sämtliche Lebensbereiche wie ein Manager seiner selbst zu optimie-

ren, so als würde es sich dabei um ein Unternehmen handeln. Das »unternehmerische Selbst« wird von Bröckling als die dominante Subjektformation im Neoliberalismus verstanden. Michel Foucault, und im Anschluss an ihn die Theoretiker*innen der Governmentality Studies, beschrieb als ein Kernelement der neoliberalen Regierungskunst die Führung zur Selbstführung, die Fremdregierung durch Selbstregierung. Regierung gehe dabei nicht nur vom Staat aus, sondern sie werde über die Vermittlung von Selbstführungstechniken ins Individuum hinein verschoben. Dadurch sehe es so aus als würde insgesamt weniger regiert werden, tatsächlich aber finde Regierung nun überall und in nie dagewesenem Maße statt. Auch *shūkatsu* kann mit diesen Begriffen als ein »Regierungsprogramm« verstanden werden, das Selbstführungstechniken und praktische Anleitungen zur Verfügung stellt, die dabei helfen sollen, das eigene Ableben zu optimieren. Zugleich vermitteln sie auch Vorstellungen davon, wie ein »korrektes«, »optimales« Ableben auszusehen hat. Diese Handlungsanleitungen, Appelle und Vorstellungen von einem »richtigen« Ableben lassen sich zu einer Subjektfigur verdichten, nach der sich orientieren soll, wer ein erfolgreiches Ableben – im Rahmen der *shūkatsu*-Praxis – anstrebt. Mit der empirischen Subjektivierungsforschung können wir hier von einem »Modell-Subjekt« sprechen. Dieses kann in Anlehnung an Van Dyk und Lessenich (2009a), die von einem »Alterskraftunternehmer« sprechen, nun als »Sterbekraftunternehmer« bezeichnet werden. Dieses Modell-Subjekt gibt allerdings keine Auskunft darüber, ob und, wenn ja, wie die davon adressierten Individuen die an sie herangetragenen Erwartungen auch in die Praxis umsetzen. Hierfür ist eine doppelte Empirie nötig, die sich einerseits mit der diskursiven Konstruktion des Modell-Subjekts und andererseits mit den Alltagspraktiken und der Frage, inwiefern die normativen Vorgaben im alltäglichen Handeln und Selbst-Erleben eine Rolle spielen, auseinandersetzt.

In Kapitel 2 wird dieses theoretisch-methodische Fundament der Forschungsarbeit ausführlich dargelegt. Hierzu wird zunächst der Regierungsbegriff bei Foucault erläutert, der die Grundlage für die doppelte Analyse des Subjekts liefert. Die Governmentality Studies dienen hierbei zusammen mit der empirischen Subjektivierungsforschung als »Meta-Theorien«[8], welche die theoretische »Linse« sowie die grundlegenden Begriffe zur Verfügung stellen, mit denen die vorwissenschaftlichen Fragestellungen verfeinert werden können. Neben den »Meta-Theorien« habe ich mich, auf meine konkreten Gegenstände Alter(n), Sterben und Tod bezogen, an der kritischen Sozialgerontologie und der kritischen Thanatosoziologie[9] orientiert;

8 Die Unterscheidung zwischen »Meta-Theorie« und gegenstandsbezogener Theorie geht auf Przyborski und Wohlrab-Saar (2009: 42–44) zurück.

9 Der Begriff »Thanatosoziologie« geht auf Thanathos, den griechischen Gott des Todes, zurück. Im Gegensatz zur Thanatologie, welche die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Tod im Allgemeinen meint, hat die Thanatosoziologie, wie der Name schon sagt, einen dezidiert soziologischen Fokus.

bei diesen erschien es jedoch sinnvoller, sie nicht in einem vom Material getrennten Theoriekapitel der Analyse voranzustellen, sondern sie an den relevanten Stellen in die Analyse einzuweben. Im Theoriekapitel werden daher vordergründig die Subjektbegriffe der Wissenssoziologischen Diskursanalyse und der empirischen Subjektivierungsforschung nach Keller (2012) und Bosančić (2014, 2016, 2018) hergeleitet.

Im *shūkatsu*-Diskurs wird die Notwendigkeit, sich um sein eigenes Ableben selbst zu kümmern, aus äußeren gesellschaftlichen Faktoren wie dem demographischen Wandel heraus abgeleitet. Meine vorwissenschaftliche Fragestellung lautete hier, welche gesellschaftlichen Entwicklungen dazu geführt haben, dass sich das Individuum nun selbst um sein Ableben kümmern soll. Aus der Perspektive der Cultural Studies und der Governmentality Studies ist diese Frage allerdings schon in ihrer Formulierung problematisch, denn sie geht von einem vordiskursiven gesellschaftlichen Zustand aus, der einfach so »da« ist und auf den lediglich »reagiert« werde. Von einem anti-essentialistischen Standpunkt aus müssen jedoch die gesellschaftlichen »Hintergründe« selbst als diskursiv hergestellt betrachtet werden. Das heißt nicht, dass der demographische Wandel nicht existiert, sondern dass die Art und Weise, wie er als »Problem« formuliert wird, d.h. wo die Grenzen etwa zwischen »normal« und »abnormal« gezogen werden, nicht einfach »in der Natur der Sache« liegt, sondern menschengemacht ist – und damit auch hätte anders formuliert werden können. Dies möchte ich mit dem Begriff der »Urgence« fassen, der mit dem Begriff des Dispositivs zusammenhängt und daher gemeinsam mit diesem in einem eigenen Abschnitt erläutert wird. Die Urgence bezeichnet kurz gesagt den gesellschaftlichen Notstand oder das »Problem«, das durch *shūkatsu* gelöst werden soll. Ich finde diesen Begriff deshalb nützlich, da er ermöglicht, den gesellschaftlichen Hintergrund, vor dem *shūkatsu* entstanden ist, nicht bloß als wert(ungs)freien, objektiven Kontext zu verstehen, sondern selbst als ein im Diskurs hervorgebrachtes Element, das die Notwendigkeit und Alternativlosigkeit der Praxis begründet. Durch die Problematisierung und Collage bestimmter, zunächst unverbundener Sachverhalte (Daten, Informationen) wird ein bestimmtes Wissen bzw. Macht-Wissen produziert, das die angebotene Lösung als logische Konsequenz des Problems erscheinen lässt. Indem jedoch die Konstruktion des Problems (»super-alte Gesellschaft«, »Gesellschaft der vielen Tode« etc.) selbst kritisch hinterfragt wird, ist es möglich, die angebotene Lösung (Vorbereitung des eigenen Ablebens durch das Subjekt) ebenfalls kritisch zu hinterfragen. Es wird dadurch auch möglich, die durch eine bestimmte Problematisierung vorgenommene Fragestellung neu zu formulieren und damit möglicherweise zu neuen, alternativen Lösungen zu gelangen. Andere Lösungen vorzuschlagen ist zwar nicht Ziel der vorliegenden Analyse und würde deren Rahmen sprengen. Ich möchte allerdings zumindest dafür sensibilisieren, dass es für eine Kritik der angebotenen

Problemlösungen sinnvoll sein kann, zunächst die Problemformulierung selbst in Frage zu stellen.

Kapitel 2 schließt mit der Vorstellung des Materials ab, an Hand dessen die Urgence, das von *shūkatsu* etablierte »Modell-Subjekt« und die »tatsächlichen Subjektivierungsweisen« untersucht wurden. Hierzu habe ich das Feld in eine Anbieter- und in eine Nutzerseite getrennt. Diese Trennung ist rein operationaler Natur und soll nicht implizieren, dass die Diskurse auf beiden Ebenen sich nicht auch überschneiden würden. Es geht lediglich um eine Sortierung des Materials, die auf der Grundlage der begrifflichen Trennung in »Modell-Subjekt« und »tatsächliche Subjektivierungsweisen« erfolgt.

Bevor die Analyse des Phänomens *shūkatsu* in Kapitel 4 vorgenommen wird, wird in Kapitel 3 zunächst dessen »Vorgeschichte« präsentiert. Hier soll es vor allem um die Frage gehen, wie Grabpflege und Bestattung »traditionell« organisiert waren, wie sie sich im Laufe der Moderne verändert haben und wie sich ab den 1960er Jahren ein post-modernes Sterbe-Dispositiv entwickelt hat.

Kapitel 4 bildet als Analyseteil den Kern der Arbeit. Hier wird zuerst unter dem Begriff der Urgence betrachtet, auf welche gesellschaftlichen Probleme mit der Vorbereitung des eigenen Ablebens reagiert werden soll. Neben der Problematisierung der Demographie und der diskursiven Schaffung des hohen Alters als »Problemalter« ist dies die Abnahme der Bereitschaft, sich umeinander zu kümmern, was unter dem Gesellschaftslabel der »bindungslosen Gesellschaft« (*muen shakai*) verhandelt wird. Außerdem werden die »Alteingesessenen« in der Bestattungsindustrie durch den Eintritt von Branchenfremden, die sich das Plattform-Modell zu eigen machen, unter Druck gesetzt. Ebenso spielt es eine Rolle, dass das japanische Sozialsystem bereits seit den 1970er Jahren Prinzipien wie Autonomie, Selbsthilfe und Selbstverantwortung zur Maxime erhoben hat und Individuen nicht als Empfänger*innen von Sozialleistungen, sondern als selbstbestimmt wählende Konsumsubjekte konzipiert. Dieses Verständnis soll durch die Schaffung einer allumfassenden Lebensendindustrie auch auf das Bestattungswesen ausgeweitet und Bestattungen damit als Konsumentscheidungen »wie jede andere« verstanden werden.

Im Anschluss an die Urgence wird das *shūkatsu*-Programm beschrieben. Hierzu werden zuerst dessen Vorläufer vorgestellt und die Begriffskarriere des Modeworts *shūkatsu* mit Hilfe einer Frequenzanalyse in drei großen japanischen Tageszeitungen nachgezeichnet. Auf Grundlage der ersten Publikation, in der das Wort *shūkatsu* geprägt wurde, habe ich dessen Story Line rekonstruiert. Die Rekonstruktion der Story Line dient der Subjektivierungsanalyse, um zu überprüfen, inwiefern die Anrufungen des *shūkatsu*-Diskurses bei den davon Adressierten »ankommen«. Danach stelle ich einige zentrale Akteure auf der Anbieterseite, mit denen ich selbst auch Interviews geführt habe, sowie die von ihnen beworbenen Aktivitäten und Produkte vor. Zuletzt bette ich den *shūkatsu*-Boom in den allgemeinen

Boom von Selbstoptimierungs-Praktiken ein, die sich seit Mitte der Nullerjahre als »irgendwas-*katsu*« (*nantoka-katsu*) in der japanischen Gesellschaft ausbreiteten.

Die beiden darauf folgenden Abschnitte stellen die Ergebnisse der Subjektivierungsanalyse vor. Das »Modell-Subjekt« wird dabei in den breiteren Kontext der aktivierenden Individualisierung und der Orientierung am Gemeinwohlgebot gesetzt. Die einzelnen Abschnitte sind nach den Handlungsaufforderungen sortiert, die vom »Modell-Subjekt« implizit als normative Vorgaben formuliert werden. Anschließend werden die Interviews mit den vom *shūkatsu*-Programm Adressierten ausgewertet. Darin zeigen sich verschiedenste Typen der Aneignung und Nicht-Aneignung sowie vor allem der selbstreflexiven Auseinandersetzung mit den Anrufungen.

Zum Schluss werden in Kapitel 5 einige letzte Fragen diskutiert, die im Analyseteil noch nicht betrachtet wurden. In diesem Kapitel geht es vor allem noch einmal darum, die Frage nach der »Wirksamkeit« der Anrufung, sich um sein eigenes Ableben selbst zu kümmern, abschließend zu beantworten, die Anschlussfähigkeit an die deutschsprachige Thanatosoziologie aufzuzeigen sowie die Grenzen der vorliegenden Analyse zu reflektieren.

Mit diesem Buch möchte ich sowohl einen Beitrag zur sozial- und kulturwissenschaftlichen Japanforschung als auch zur kritischen Sozialgerontologie und Thanatosoziologie leisten. Durch die ausführliche Beschreibung und Anwendung der empirischen Subjektivierungsforschung sollen deren Begriffe in der deutschsprachigen Japanologie bekannter gemacht und weitere Arbeiten mit diesem theoretisch-methodischen Instrumentarium angeregt werden. Die Auswertung der in japanischer Sprache durchgeführten Feldforschung soll zudem die soziologische Diskussion zu Alter(n), Sterben und Tod um ein ostasiatisches Fallbeispiel erweitern, an dem das begriffliche Instrumentarium überprüft und geschärft werden kann.

1.4 Redaktionelle Anmerkungen

Zur zeitlichen Dimension der Arbeit: Es handelt sich hier um die Betrachtung eines aktuellen Phänomens, das sich stets weiterentwickelt (und womöglich auch bald wieder verschwinden könnte). Die Feldforschung und Materialsammlung erfolgte im Jahr 2016, die Analyse in den Jahren 2017–2018. Eine erste Version dieser Arbeit wurde 2019 als Doktorarbeit an der Universität Leipzig eingereicht. Zwischen der Einreichung der Doktorarbeit und der Drucklegung als Monographie sind einige Jahre vergangen; wo es nötig und möglich erschien, wurden bei der Überarbeitung des Manuskripts Daten und Zahlen aktualisiert, ansonsten bin ich jedoch bei dem Material von 2016 geblieben. Die aktuellsten Entwicklungen, etwa inwiefern sich *shūkatsu* durch die Corona-Pandemie möglicherweise verändert hat, konnten nicht berücksichtigt werden.

Zur Schreibweise: Japanische Namen werden, wie im Japanischen und in der deutschsprachigen Japanologie üblich, mit dem Nachnamen zuerst angegeben. Japanische Begriffe werden in der revidierten Hepburn-Umschrift, d.h. kursiv, klein und mit Makra (Längungsstrichen) geschrieben; Ausnahmen werden bei Eigennamen und in den Duden aufgenommenen Wörtern gemacht. Zum Zwecke der Einheitlichkeit werden fremdsprachige Begriffe, auch englische oder lateinische, generell kursiv geschrieben. Auf chinesische Schriftzeichen wurde weitestgehend verzichtet, außer in solchen Fällen, in denen dies etwa durch Homophonie zu Verwechslungen führen könnte oder die Nachvollziehbarkeit beeinträchtigt wäre. Dies erhöht die Lesbarkeit für Japanolog*innen und mindert sie hoffentlich nicht für alle anderen. In Bezug auf gendergerechte Sprache verwende ich grundsätzlich den Genderstern, jedoch nicht durchgängig. Gelegentlich nutze ich auch das generische Femininum oder das generische Maskulinum, wenn es einfacher erscheint.

Zur Währungsumrechnung: An einigen Stellen werden Preise von Yen in Euro umgerechnet. Der Wechselkurs unterliegt starken Schwankungen zwischen 100:1 und 160:1, es wurde daher ein Richtwert von ca. 130:1 als Richtwert angesetzt, um eine ungefähre Vorstellung zu vermitteln.

2. Theoretische und methodische Grundlegung

2.1 Die Regierung des Selbst

Die theoretische Perspektive, aus der das Phänomen *shūkatsu* betrachtet werden soll, befindet sich an der Schnittstelle zwischen Governmentality Studies und Subjektivierungsforschung. Die Governmentality Studies ermöglichen es, individuelle Freiheit und Selbstverwirklichung als mit Herrschaft und Unterdrückung verknüpft zu verstehen. Mit Hilfe des breiten Foucaultschen Regierungsbegriffs und der Neoliberalismusanalyse kann die vermeintliche Trennung zwischen Staat und Ökonomie als konstruiert verstanden und die ökonomische Sphäre als ein Ausgangspunkt von Regierungshandeln begriffen werden. Im Zuge einer zunehmenden »Ökonomisierung des Sozialen« wird Subjektivität gefördert statt unterdrückt, jedoch durch Selbsttechnologien in spezifische und eng abgesteckte Bahnen gelenkt, die an Herrschaftsziele geknüpft werden können. Um diese Zusammenhänge herauszuarbeiten, wird in diesem Kapitel zunächst der Regierungsbegriff nach Foucault erläutert, der eine Grundlage für die Theorie des Subjekts liefert. Daran anschließend werden die Entstehung und der Charakter der neoliberalen Regierungskunst (der neoliberalen »Gouvernementalität«) nachgezeichnet. Das von Ulrich Bröckling beschriebene »unternehmerische Selbst« scheint alle diese Anforderungen an das Individuum in einer Subjektfigur zu vereinen. Es dient als Ausgangspunkt, um sich mit der poststrukturalistischen Theorie des Subjekts zu beschäftigen, die die Grundlage der methodischen Operationalisierung für diese Arbeit liefert. Zuletzt werden die Begriffe, mit denen das Phänomen *shūkatsu* analysiert wird, erläutert: Modell-Subjekt, tatsächliche Subjektivierungsweisen, Dispositiv und Urgence.

2.1.1 Der Regierungsbegriff bei Foucault

Zunächst gilt es zu klären, was genau mit dem Begriff der »Gouvernementalität« bzw. der »gouvernementalen Rationalität« gemeint ist. Diese Wortschöpfung entstammt der Feder des französischen Philosophen Michel Foucault (1926–1984) und leitet sich aus den französischen Wörtern *gouverner* (dt.: regieren, lenken) und *mentalité* (Denkweise) ab. Foucault setzte sich in seiner Vorlesung »Sicherheit,

Territorium, Bevölkerung« am Collège de France im Jahr 1978 intensiv mit der Genese des modernen Regierungsbegriffs auseinander (vgl. Foucault 2017). In seiner vierten und besonders in der fünften Vorlesung definiert er den Regierungsbegriff erstmals näher und verweist darauf, dass sich dessen Bedeutung in einem politisch-staatlichen Sinn, wie wir ihn heute zumeist verstehen, erst im 16. Jahrhundert herauszubilden beginnt (Foucault 2017: 135) und erst ab dem 18. Jahrhundert allgemein bekannt wird (Lemke 2002: 149). Bevor der Begriff der Regierung auf den politischen Bereich verengt wurde, wurde er weitaus vielfältiger verwendet als dies heute üblich ist, so zum Beispiel im Sinne von »unterhalten« (*entretenir*), und zwar sowohl im Sinne von »sich mit jemandem unterhalten« als auch von »Unterhalt gewähren«, sodass etwa auch die Bedeutung »ernähren« (*nourrir*) dazu zählt (Foucault 2017: 181–183). Sogar in der Bedeutung »einem Patienten eine Diät auferlegen« (*imposer un régime*) wurde *gouverner* verwendet (ebd.), und damit spiegelt sich im französischen Wort für Diät, *régime*,[1] ausgerechnet die heute übliche Verwendung des Begriffs im Deutschen wider, wo das politische Regime eine Staatsform bezeichnet, die tendenziell als unterdrückend oder autoritär konnotiert ist. Dies verdeutlicht, dass die staatliche Regierung im heutigen Verständnis von Anfang an eng mit dem »Problem der Leitung seiner selbst [*gouvernement de soi-même*]« (ebd. 135), d.h. der Selbstführung verknüpft ist. Im Regierungsbegriff steckt also weitaus mehr als ihm heute im Alltagsgebrauch zugedacht wird, denn »Regierung« kann verschiedene Verhältnisse bezeichnen: eine Beziehung zwischen Individuen, die unterschiedliche Formen, darunter die der Herrschaft (aber nicht nur), annehmen kann, aber eben auch ein Verhältnis des Individuums zu sich selbst:

> »[D]ieses Wort ›gouverner‹ […] bezieht sich auf die Herrschaft, die man über sich selbst und über andere ausüben kann, über seinen Körper, aber auch über seine Seele und seine Art zu handeln.« (Foucault 2017: 183)

Der deutsche Soziologe Thomas Lemke fasst den Regierungsbegriff Foucaults daher zusammen als eine

> »*Führung*, die ein Kontinuum umfasst, das von der ›Regierung des Selbst‹ (›gouvernement de soi‹) bis zur ›Regierung der anderen‹ (›gouvernement des autres‹) reicht, wobei unser heutiges Verständnis von Regierung als politischer Führung ein besonderer Fall der Regierung der anderen darstellt.« (Lemke 2002: 149)

1 Interessanterweise hat sich diese Doppelbedeutung von frz. *régime* einmal als (unterdrückende) Regierungsform und einmal als Diät auch in anderen Sprachen, so etwa im Bulgarischen (*режим*), selbst im Alltagsgebrauch erhalten.

Zudem stellt Foucault fest, dass die Regierung sich nicht auf ein Territorium oder eine politische Struktur richtet, sondern stets auf Menschen, Individuen und Kollektive (Foucault 2017: 183).[2] Letztlich meint Foucault mit Regierung auch »die Gesamtheit der Institutionen und Praktiken, mittels deren man die Menschen lenkt, von der Verwaltung bis zur Erziehung« (Foucault 1996, zit. in: Lemke 2002: 240).

Mit diesem Regierungsbegriff gelang es Foucault, die Entwicklung des modernen Staates und die Entwicklung der modernen Subjektivität als zwei miteinander eng zusammenhängende Prozesse zu analysieren (Lemke 2002: 151). Er konzentrierte sich auf verschiedene »politisch-rechtliche Institutionalisierungsformen in ihrer Beziehung zu historischen Subjektivierungsmodi […], ohne die einen auf die anderen zu reduzieren« (ebd. 152) und beschrieb etwa die Pastoralmacht, die Staatsraison mit ihrer Policey, die Physiokraten, den Liberalismus und den Neoliberalismus als Regierungsrationalitäten, die jeweils mit einer bestimmten Subjektivität einhergingen. Im Zuge seiner Vorlesungen arbeitete er eine Fülle an Begriffen aus, die nach seinem frühen Tod zunächst von seinen Student*innen und Assistent*innen im französischsprachigen Raum[3] und ab den 1990er Jahren im angelsächsischen[4] und im deutschsprachigen[5] Raum als ein eigenes Feld – die Governmentality Studies – weiterentwickelt wurden. Gerade diese Arbeiten waren es, die den Begriff der Regierung über die Sphäre staatlicher Interventionen hinaus erweitert und die Lenkung der Individuen hin zu einer bestimmten Subjektivität an zahlreichen nichtstaatlichen Materialien nachgewiesen haben. So hat etwa Ulrich Bröckling neben nationalökonomischen, psychologischen und soziologischen Theorien auch Materialien wie Managementprogramme, Kreativitätstechniken und Ratgeberliteratur herangezogen, um zu zeigen, wie diese das Subjekt als unternehmerisches Selbst anrufen (Bröckling 2007: 10).

2.1.2 Neoliberalismus – wer (wird) regiert und wie viel?

Festzuhalten ist, dass »Regierung« nicht mit Staat gleichzusetzen ist, sondern dass regierendes, sprich: lenkendes Einwirken auf individuelles Verhalten von allerhand nicht-staatlichen Akteuren ausgeht. Dies ist insbesondere in der neoliberalen Gouvernementalität (d.h. der neoliberalen Regierungsrationalität) der Fall, in der sich Fremdführung und Selbstführung auf eine spezifische Weise miteinander verschränken. Doch was ist eigentlich genau mit »Neoliberalismus« gemeint?

---

2 Und zwar im Gegensatz zu älteren Regierungsrationalitäten wie der Souveränitätsmacht, von der Foucault die liberale und neoliberale Gouvernementalität abgrenzt.

3 Z.B. Daniel Defert, Jacques Donzelot, Giovanna Procacci, Pasquale Pasquino, François Ewald; für konkrete Literaturangaben vgl. Lemke (2000: 33–34).

4 Z.B. Burchell/Gordon/Miller 1991; Miller/Rose 1995.

5 Z.B. Lemke 2002; Pieper/Gutiérrez Rodríguez 2003; Bröckling 2007; Krasmann 2007; Purtschert/Meyer/Winter 2008; Bröckling/Krasmann/Lemke 2011, 2012.

Der Begriff »Neoliberalismus« bezeichnet zunächst eine Richtung in den Wirtschaftswissenschaften, die in der 1930er Jahren entwickelt wurde und ab den 1970er Jahren die Wirtschaftspolitik zahlreicher Staaten zu dominieren begann (vgl. Butterwegge/Lösch/Ptak 2017: 11; Ptak 2017: 26). Erste praktische Experimente mit neoliberaler Wirtschaftspolitik fanden in den 1970er Jahren in Chile unter Augusto Pinochet statt. In den 1980er Jahren wurden neoliberale Reformen in Großbritannien unter Margaret Thatcher, in den USA unter Ronald Reagan und in Japan unter Nakasone Yasuhiro umgesetzt.[6] In Deutschland, wo sich bereits die nach dem Krieg etablierte Soziale Marktwirtschaft auf eine der ersten neoliberalen Denkschulen[7] bezog, vollzog sich der neoliberale Umbau des Sozialstaats im Vergleich mit Großbritannien und den USA eher schleichend unter Helmut Kohl und Gerhard Schröder.

Doch hinter dem Begriff »Neoliberalismus« steckt weitaus mehr als nur eine wirtschaftspolitische Richtung. Hierbei sind drei Aspekte zu beachten: Erstens gibt es nicht so etwas wie *den einen* Neoliberalismus, vielmehr müssen wir im Plural von verschiedenen Neoliberalism*en* sprechen, »die sich auf jeweils spezifische theoretische Ansätze und Konzepte zur Umsetzung stützen« und von Land zu Land in unterschiedlichen Ausprägungen erscheinen (Butterwegge/Lösch/Ptak 2017: 11).[8] Dies

6 Nakasone (Amtszeit 1982–87) privatisierte Staatsunternehmen und reformierte die Ministerialbürokratie (Elis 2016: 66). Auch die Deregulierung des Arbeitsmarktes begann unter ihm mit der Aufhebung des Leiharbeitsverbots im Jahr 1986. Die Hochzeit des japanischen Neoliberalismus wird jedoch bei Premierminister Koizumi Jun'ichirō (2001–06) verortet, der Strukturreformen im Bankenwesen durchführte und die Post privatisierte (ebd.). Shibuya (2011: 61) spricht ab der zweiten Hälfte der 1990er Jahre bereits von einer zweiten Welle der Neoliberalisierung, als der Arbeitsmarkt noch umfassender dereguliert wurde. Die unter Premierminister Abe Shinzō (2006–07 und 2012–2020) eingeführte Wirtschaftspolitik der »Abenomics«, die schon vom Namen her an Reaganomics anknüpft, wird als eine Mischung aus Keynesianismus und Neoliberalismus verstanden (Shibata 2017). PM Kishida hat im Jahr 2021 eine Abkehr vom neoliberalen Kurs angekündigt (Fritz 2021).

7 Gemeint ist der Ordoliberalismus, der als ein »›Dritter Weg‹ zwischen Laissez-faire-Liberalismus und kollektivistischem Sozialismus« betrachtet wurde (Ptak 2017: 26). Zum deutschen »Sonderweg« vgl. auch Ptak (2008).

8 Zu den ersten »neoliberalen« Denkschulen gehört die »Freiburger Schule« der Ordoliberalen, deren wichtige Vertreter Walter Eucken, Alexander Rüstow, Wilhelm Röpke, Franz Böhm und Alexander Müller-Armack waren und deren Arbeiten die Basis für die deutsche Soziale Marktwirtschaft nach dem Zweiten Weltkrieg bildeten (Lemke 2002: 242). Daneben entstand die »Wiener Schule« um Friedrich August von Hayek und Ludwig von Mises, die auch den angloamerikanischen Neoliberalismus prägte (Ptak 2017: 20). In den USA entwickelten Walter Lippmann sowie die »Chicagoer Schule« um Milton Friedman neoliberale Ansätze. Ein für die weltweite Verbreitung neoliberaler Ansätze zentraler Akteur ist das 1947 gegründete Elitenetzwerk namens »Mont Pèlerin Society«. Spätere neoliberale Ansätze sind etwa die Theorie kollektiver Entscheidungen (*Public-Choice*-Ansatz), die Theorie rationaler Entschei-

bedeutet für die vorliegende Analyse, dass nicht einfach davon ausgegangen werden kann, dass die Merkmale des Neoliberalismus, die Foucault und die Gouvernementalitätstheoretiker*innen beschreiben, auch so auf den Fall Japan übertragbar sind. Zweitens fungiert »Neoliberalismus« gerade in den letzten Jahrzehnten eher als Kampfbegriff seiner Kritiker*innen, was es noch schwieriger macht, »neoliberale« Strömungen als solche zu erkennen, denn neoliberale Denker*innen und Politiker*innen meiden es inzwischen, sich selbst als solche zu bezeichnen (ebd.). Auch die vorliegenden Arbeit versteht sich als Kritik am Neoliberalismus bzw. der neoliberalen Gouvernementalität. Wesentlich ist außerdem drittens, dass mit »Neoliberalismus« nicht nur wirtschaftspolitische Reformen wie Deregulierung, Liberalisierung und Privatisierung gemeint sind, sondern dass damit auch gesellschaftspolitische Ideen verbunden sind, die sich noch auf die kleinsten und vermeintlich privatesten Ebenen des Alltagslebens auswirken. Neoliberale Programmatiken zielen nicht nur auf die Ebene der Produktion, sondern auch der Reproduktion. Prinzipien wie Konkurrenz, Wettbewerb, Ressourcenallokation sowie Angebot und Nachfrage werden im Rahmen des Neoliberalismus nach und nach auf sämtliche Lebensbereiche auch außerhalb wirtschaftlichen Handelns übertragen. Man spricht in diesem Zusammenhang von einer »Ökonomisierung des Sozialen«, die insbesondere von der Chicagoer Schule verfolgt wurde (Lemke/Krasmann/Bröckling 2012: 16). Neoliberalismus wird daher auch treffend als ein »widersprüchliches Ensemble von wissenschaftlichen, insbesondere ökonomischen Theorien, staatlichen und zivilgesellschaftlichen Politikformen, Konzernstrategien und Selbst-Praktiken« (Plehwe/Walpen 1999: 206, zit. in: Ptak 2017: 22) bezeichnet. Dieser letzte Punkt verdeutlicht auch, warum sich die vorliegende Analyse nicht mit den wirtschaftlichen Aspekten des Neoliberalismus, sondern vor allem mit dessen sozialen Konsequenzen beschäftigt.

Butterwegge, Lösch und Ptak machen bei aller Unterschiedlichkeit der Neoliberalismen im Plural dennoch eine Gemeinsamkeit zwischen ihnen aus: das Streben »nach einem Kapitalismus ohne wohlfahrtsstaatliche Begrenzungen« (Butterwegge/Lösch/Ptak 2017: 11). Das kommt daher, dass neoliberale Reformen als eine Reaktion auf die in den 1970er Jahren wahrgenommene Krise des Keynesianismus und des Sozialstaats in die Wege geleitet wurden und dabei wohlfahrtsstaatliche Instrumente generell in Frage stellten (Lemke 2002: 239). Häufig verleitet dies zu dem Schluss, die Annahme einer neoliberalen Politik würde ein Weniger an Staat und ein Weniger an Regierung bedeuten – aber stimmt das überhaupt? Beides muss verneint werden. Wenn staatliche Eingriffe zurückgefahren werden, so sind damit vordergründig wohlfahrtsstaatliche Mechanismen gemeint, die (vermeintlich) die

---

dungen (*Rational-Choice*-Ansatz) und die Theorie der Eigentumsrechte (*Property-Rights*-Ansatz). Zur Geschichte des Neoliberalismus vgl. ausführlich Ptak (2017).

Freiheit des Marktes unterminieren.[9] Dem Staat wird aber schon im Liberalismus des 18. Jahrhunderts – und daran knüpfen neoliberale Ideen an – die Aufgabe zugedacht, die »Freiheit« des Marktes zu schützen und dessen »natürliches« Funktionieren sicherzustellen (ebd. 173).[10] Basierend auf der Feststellung, dass die Freiheit des Einen eine Einschränkung der Freiheit des Anderen bewirken kann, soll der Staat dafür sorgen, dass nur ein bestimmter Gebrauch von Freiheit gemacht wird (ebd. 185). Der Staat ermöglicht dies einerseits durch Sicherheitstechnologien (Foucault spricht von »Sicherheitsdispositiven«) und andererseits durch die Förderung von individueller Selbstführung. Letzteres bedeutet, dass es nun nicht mehr darum geht, Subjektivität zu unterdrücken,[11] sondern es gilt nun Selbsttechnologien zu erfinden und zu fördern, die an Regierungsziele gekoppelt werden können (Lemke/Krasmann/Bröckling 2012: 29). Das heißt, dass staatliche Zugriffe in einem Bereich zwar reduziert, in anderen Bereichen aber ausgeweitet werden. Der Staat zieht sich also vom Regieren auch im Neoliberalismus nicht wesentlich zurück. Durch die Verlagerung von Regierung in das Individuum nimmt außerdem das Regieren insgesamt nicht ab, sondern tendenziell eher zu. Denn Individuen regieren sich nun zunehmend selbst – wofür sie wiederum Anleitung von außen bekommen. Diese Anleitung (»die Führung der Führungen«, wie es bei Foucault heißt) geht, wie oben beschrieben, nun nicht mehr in erster Linie vom Staat aus, sondern zunehmend von nicht-staatlichen Akteuren. Tatsächlich wird daher auf allen Ebenen – staatlicher wie nicht-staatlicher sowie individueller Ebene – in einem nie dagewesenen Umfang gemanagt, optimiert und rationalisiert.

Ein Beispiel für diese nicht-staatlichen Ebenen, auf denen nun »mit« regiert wird, ist etwa die Medizin. Diese weitet in diesem Zuge ihr Operationsfeld aus, indem sie sich nun nicht mehr nur auf die Heilung von bereits Erkrankten konzentriert, sondern über den Mechanismus der Prävention die Gesunderhaltung von Gesunden anstrebt und anleitet. Das medizinische Feld hat ebenso wie die Psychologie

---

9 Man denke nur an Arbeitnehmer*innenrechte, die im Rahmen der neoliberalen Ansätze als eine Einschränkung der Flexibilität und Profitabilität (das ist letztlich mit »Freiheit« gemeint) von Unternehmen gelten. Das umfasst die Versicherungstechnologie, die Arbeiter*innen gegen Unfälle, Krankheiten, Arbeitslosigkeit und sonstige, die Arbeitskraft und Produktivität reduzierende, Lebensumstände finanziell absichert, aber auch gewerkschaftlich erkämpfte und gesetzlich verbriefte Maßnahmen wie Kündigungsschutz, Tariflöhne, bezahlter Urlaub etc. (zur Versicherungstechnologie siehe Lemke 2002: 211–212).

10 Das Verständnis von »Natürlichkeit« ist jedoch das einer »künstlichen Natur«, die durch Regierungshandeln erst herzustellen ist (Lemke 2002: 173). Auch wenn sich einige frühliberale Ansätze im Neoliberalismus wiederfinden, so gibt es auch große Unterschiede, siehe dazu Lemke (2002: 241–242) und Ptak (2017: 15–16).

11 Demgegenüber sei es in der von Foucault beschriebenen Souveränitätsmacht eher darum gegangen, Subjektivität zu unterdrücken (vgl. Lemke 2002: 134–135).

oder auch die Ernährungswissenschaften nunmehr aktiv dazu beizutragen, Individuen bei ihrer eigenen Gesunderhaltung zu unterstützen, mit dem Ziel potentielle Gefahren bereits lange vor ihrem Wirken auszuschalten. Dies wurzelt in der veränderten Risikokonzeption der neoliberalen Gouvernementalität, welche die Einzelnen die Pflicht nimmt, »die Schwere des Risikos abzumildern, das sie der Gesellschaft auferlegen« (Lemke 2002: 254). Sie sollen lernen, ihre eigene Gesundheit als Risiko für die Gesellschaft zu verstehen und Erkrankungen durch präventive Maßnahmen möglichst zu verhindern oder in ihren negativen (Kosten-)Effekten für die Gesellschaft abzumildern. Im Umkehrschluss kann dies bedeuten, dass Krankheit auf eigenes Verschulden zurückgeführt wird, wenn unterstellt werden kann, dass die Einzelnen sich nicht genügend um präventive Maßnahmen gekümmert hätten.

2.1.3 Das unternehmerische Selbst zwischen Selbstbestimmung und Beherrschtwerden

Die neoliberale Aufforderung an das Individuum, sich selbst durch Selbsttechnologien zu regieren (wahlweise: »zu managen«, »zu optimieren«, »zu verwalten«) und sein Handeln dabei mit externen Anforderungen in Einklang zu bringen, werden in der Figur des »unternehmerischen Selbst« zugespitzt. Diese Figur wurde bei Foucault angerissen, später u.a. von Peter Miller und Nicolas Rose (1990; 1995) ausgearbeitet und im deutschsprachigen Raum insbesondere von Ulrich Bröckling (2007) an Hand konkreter Materialien nachgewiesen. Das »unternehmerische Selbst« versteht sich und die Teilbereiche seines Lebens als Projekt, das mit ähnlichen Mitteln und Herangehensweisen gelöst werden kann, die auch bei der Führung wirtschaftlicher Unternehmen zum Einsatz kommen. Es handelt sich beim »unternehmerischen Selbst« jedoch um keine reale Person, sondern es ist eher als eine Folie zu verstehen, an der sich reale Personen in ihrem Handeln orientieren können oder sollen. Bröckling beschreibt das »unternehmerische Selbst« folgendermaßen:

> »Das unternehmerische Selbst hat weder Namen noch Anschrift. Ein Exemplar dieser Spezies wird man weder in den Büros von Start-up-Firmen noch sonst irgendwo finden. Ebenso wenig handelt es sich bei ihm um das, was in der empirischen Sozialforschung Modalpersönlichkeit genannt wird, das statistische Konstrukt eines Otto-Normal-Subjekts, das die in einer Gesellschaft am häufigsten vorkommenden Persönlichkeitsmerkmale in sich vereint. […] Das unternehmerische Selbst bezeichnet überhaupt keine empirisch beobachtbare Entität, sondern die Weise, in der Individuen als Personen adressiert werden, und zugleich die Richtung, in der sie verändert werden und sich verändern sollen.« (Bröckling 2007: 46)

Das »unternehmerische Selbst« ist vielmehr als ein auf das Subjekt gerichtetes Regierungsprogramm oder eine Regierungsrationalität zu verstehen, d.h. als Subjektivierungsregime.[12] Bröckling folgt dabei ebenfalls dem breiten Regierungsbegriff bei Foucault und meint damit jegliches »planvolles Einwirken auf menschliches Handeln« auch »über die Sphäre staatlicher Interventionen hinaus« (Bröckling 2007: 9). Regierung passiert nicht einfach von oben nach unten, sondern im Rahmen komplexer und sich überlappender »Kraftfelder, deren Linien – unter anderem – in institutionellen Arrangements und administrativen Verordnungen, in Arbeits- und Versicherungsverträgen, in Trainingsprogrammen und Therapiekonzepten, in technischen Apparaturen und architektonischen Anordnungen, in medialen Inszenierungen und Alltagsroutinen wirksam sind« (ebd. 39).[13] Das »unternehmerische Selbst« kann als solch ein Kraftfeld verstanden werden, das auf das Individuum einwirkt. Wie die Individuen sich dann aber tatsächlich in Bezug zu diesen Anforderungen verhalten – ob sie sich dem tatsächlich unterwerfen oder nicht oder nur teilweise – steht auf einem anderen Blatt und ist nicht Gegenstand der Analyse Bröcklings (ebd. 10).

Auch wenn hier von einem Regierungsprogramm gesprochen wird, so ist das »unternehmerische Selbst« keineswegs planvoll am Reißbrett entwickelt worden. In den Papieren, die Bröckling analysiert, wird es weder explizit benannt noch beschrieben. Es kann einzig durch die Analyse von Materialien herauspräpariert werden. Dennoch basiert es auf dem in den Wirtschaftswissenschaften populären Akteurskonzept des *Homo oeconomicus,* des nutzenmaximierenden Wirtschaftsmenschen (ebd. 12, 35). Während das Akteurskonzept des *Homo oeconomicus* jedoch den Wirtschaftswissenschaften vor allem dazu dient, menschliches Verhalten in wirtschaftlichen Situationen zu modellieren, ist das »unternehmerische Selbst« ein Subjektivierungsregime, das sowohl normative Anforderungen an das Individuum stellt als auch Selbsttechnologien zu deren Erfüllung bereithält. Bröckling (ebd. 36) bezeichnet im Anschluss an Huttner und Teubner beide Figuren letztlich als »Realfiktionen«: weder beschreiben sie etwas empirisch vorfindbares noch sind sie gänzlich ein Produkt der Fantasie, sondern sie sind Konstrukte, die für die Akteure, die mit ihnen arbeiten, notwendig sind, damit deren Theorien schlüssig sind. Insofern als Menschen allerdings ihr Handeln an diesen Realfiktionen orientieren oder

12 Der Begriff der Subjektivierung wird im übernächsten Abschnitt genauer betrachtet.

13 Der Begriff des »Kraftfelds« erinnert an den des Dispositivs, den Foucault selbst verwendet hat und den etwa auch Bührmann und Schneider (2008) fruchtbar machen, um gouvernementale Praktiken zu beschreiben. Bröckling und Krasmann grenzen sich allerdings vom Dispositivbegriff ab: »Als wenig fruchtbar erweist es sich daher, jene Verschränkung zunächst analytisch aufzulösen und feinsäuberlich diskursive und nicht-diskursive Praktiken voneinander zu trennen, um sie anschließend in einer Dispositivanalyse wieder zusammenzuführen.« (Bröckling/Krasmann 2010: 24)

ihr Handeln damit legitimieren, können sie dennoch zumindest in ihren Effekten empirisch beobachtbar werden.

Welche Anforderungen sind es nun, die durch die Figur des »unternehmerischen Selbst« an das Individuum herangetragen werden? Zunächst einmal gibt es dem Individuum nicht nur vor, wie und was es sein soll (normative Vorgaben), sondern stellt Handreichungen zur Verfügung, wie es dies genau erreichen kann (Selbsttechnologien) (Bröckling 2007: 10). Erst wird ein Mangel oder ein Problem konstruiert, für dessen Beseitigung direkt im Anschluss die passenden Mittel vorgeschlagen werden. Das unternehmerische Selbst ist dann angehalten, diese Probleme zu lösen, indem es sich am »Verhaltensmodell der Entrepreneurship« orientiert (ebd. 47). Das unternehmerische Selbst ist von einer permanenten Selbstoptimierung in allen Lebensbereichen auch jenseits der Arbeitssphäre getrieben (ebd. 283). Es orientiert sich an den Prinzipien des Wettbewerbs und der Nutzenmaximierung (ebd. 106) und setzt seine Ressourcen gewinnbringend mit dem Ziel ein, einen besseren Zustand zu erreichen. Als Unternehmer ist es dafür aktiv handelnd in dem Sinn, dass es auf einen als unvollkommen betrachteten aktuellen Zustand verändernd einwirken will und davon überzeugt ist, durch sein zweckmäßiges Handeln einen besseren Zustand überhaupt herbeiführen zu *können* (ebd. 111–112). Es ist vorausschauend und innovativ, denn für seine Handlungen, die zu einem besseren Zustand führen sollen, muss es in der Lage sein, künftige Ergebnisse seines Handelns prognostizieren zu können – dafür bedarf es Vorstellungskraft, Kreativität und Mutes (ebd. 115–116). Dass jedes Handeln auch zu unerwünschten Ergebnissen führen kann, ist ihm bewusst, und daher nimmt es eine Risikokalkulation vor, die es zu bestimmten Versicherungstechniken führen (ebd. 117). Damit ist es nicht nur vorsorgend in der Herbeiführung eines erwünschten Zustands, sondern schützt sich auch präventiv vor unerwünschten Outcomes. Treffen diese unerwünschten Outcomes doch ein, so kann dies dann vorwiegend auf selbst getroffene falsche Entscheidungen zurückzuführen sein, die mit besserer Vorausschau hätten verhindert werden können. Auch für sein Scheitern ist das unternehmerische Selbst daher einzig selbst verantwortlich, da jedes Handeln von ihm selbst und seinen rationalen Entscheidungen ausgeht. Jedes Scheitern wird jedoch auch als Lehrstück für künftige Aufgaben verstanden, bei denen die negativen Erfahrungen der Vergangenheit aufgearbeitet werden sollen.[14] Der Klappentext zur englischen Erstausgabe von Bröcklings Buch fasst treffend zusammen: »The

14 Ein aktuelles Format dieser Introspektion stellen die in Mexiko erfundenen Fuckup Nights dar, die auf der ganzen Welt, auch Deutschland und Japan, veranstaltet werden (https://fuckupnights.com/). Über Geschichten des Scheiterns, die letztlich doch immer als Erfolgsgeschichten erzählt werden, soll die Angst davor, Fehler zu machen, zu einem risikofreudigen Handeln transformiert werden, das aus Fehlern lernt und sich immer wieder von Neuem »aufrafft«, anstatt aufzugeben.

self is driven to constantly improve, change and adapt to a society only capable of producing winners and losers.«[15]

Dieses permanente Arbeiten am Selbst führt naturgemäß zu Erschöpfungserscheinungen: die Arbeit am Selbst ist bereits anstrengend genug, doch die Verantwortung für das eigene Scheitern (trotz permanenter Bemühungen) tragen zu müssen, führt unweigerlich zu einer Doppelbelastung. Dementsprechend sei der Burnout an die Stelle der Neurose getreten. Das unternehmerische Selbst ist damit zugleich ein »erschöpftes Selbst« (vgl. Ehrenberg 2004; Graefe 2007):

> »Ehrenberg, der Genealoge der Depression, arbeitet heraus, wie in der postdisziplinären Gesellschaft mit ihrem Ethos individueller Verantwortung und Autonomie die Kultur des Verbots und des Gehorsams gegenüber einer permanenten Mobilmachung in den Hintergrund tritt und nicht mehr die Neurose, sondern der Burnout den Normalfall der Abweichung von der Norm darstellt. Statt sich wie die Neurotiker im Konflikt zwischen Wollen und Sollen aufzureiben, kranken die Individuen daran, einfach nicht mehr zu können.« (Bröckling 2007: 290)

Bei all diesen negativen Aspekten des »unternehmerischen Selbst« stellt sich die Frage, was Individuen überhaupt dazu bewegen könnte, sich daran zu orientieren. Müssten sämtliche Materialien, die Selbstoptimierung und Selbstverantwortung bis zur Erschöpfung predigen, nicht von vornherein auf enormen Widerstand stoßen und wenig Chancen haben, dass ihnen irgendjemand Beachtung schenkt? Nein, denn das »unternehmerische Selbst« operiert nicht nur mit Absturzdrohungen, sondern auch mit Erfolgsversprechen (Bröckling 2007: 12). Das zentrale Versprechen, das von der Figur des »unternehmerischen Selbst« gemacht wird, ist der Freiheitsgewinn. Genauer gesagt verknüpft das »unternehmerische Selbst« das Versprechen, von staatlichen oder sonstigen Beschränkungen der persönlichen Entscheidungsfreiheit geschützt zu sein, mit der Möglichkeit, ein selbstbestimmtes, den eigenen Wünschen entsprechendes Leben führen zu können. Dieses Versprechen, das in den Schlagworten »Autonomie« und »Selbstbestimmung« zum Ausdruck gebracht wird, markiert die emanzipatorische Seite des »unternehmerischen Selbst«. Damit antwortet das »unternehmerische Selbst« auf das »kollektive Begehren nach Autonomie, Selbstverwirklichung und nichtfremder Arbeit« (ebd. 58), das von den Neuen Sozialen Bewegungen der 1970er und 1980er Jahre öffentlich formuliert und politisch sogar teilweise durchgesetzt wurde. An diesen Wunsch nach Befreiung aus einer unterdrückenden Ordnung wie der Fabrik, dem Patriarchat, dem Einheits- und Massenkonsum des Fordismus und dem Wunsch nach Differenz knüpft das Regierungsprogramm des »unternehmerischen Selbst«

---

15 SAGE: https://uk.sagepub.com/en-gb/asi/the-entrepreneurial-self/book242746, letzter Zugriff 06.10.2018.

an, indem es die Institutionalisierung von Selbstbestimmung und Autonomie zu verwirklichen scheint (ebd.). Auch in der medizinischen Debatte um den Tod und Patientenverfügung usw. stammen die ersten Rufe nach Autonomie und Selbstbestimmung aus den 1970er Jahren und deren Errungenschaften werden nun zum Teil in eine Pflicht zum sozialverträglichen Ableben stilisiert (vgl. Spoden 2015; Schneider 1999).

Zweifelsohne hat das unternehmerische Selbst also einen befreienden Aspekt. Die (vermeintliche) Ausweitung der Wahlfreiheit ist allerdings nicht »umsonst« zu haben, sondern geht mit einer Ausweitung der individuellen Verantwortung einher:

> »Der Neoliberalismus ermutigt die Individuen, ihrer Existenz eine bestimmte unternehmerische Form zu geben. Er reagiert auf eine verstärkte ›Nachfrage‹ nach individuellen Gestaltungsspielräumen und Autonomiebestrebungen mit einem ›Angebot‹ an Individuen und Kollektive, sich aktiv an der Lösung von bestimmten Angelegenheiten und Problemen zu beteiligen, die bis dahin in die Zuständigkeit von spezialisierten und autorisierten Staatsapparaten fielen. Der ›Preis‹ für diese Beteiligung ist, dass sie selbst die Verantwortung für diese Aktivitäten – und für ihr Scheitern – übernehmen müssen (Donzelot 1995; Burchell 1993, 275/276).« (Lemke 2002: 254)

Der Autonomiegewinn wird also mit Responsibilisierung bezahlt: wer eine ungünstige Entscheidung fällt, hat dies dann selbst zu verantworten und soll auch negative Konsequenzen selbst schultern. Andersherum gesagt werden negative Ereignisse im Leben des »unternehmerischen Selbst« auf falsche Entscheidungen des Individuums zurückgeführt und die Umstände, unter denen die Entscheidung getroffen wurde, spielen keine Rolle. Dies hat im Übrigen auch eine systemerhaltende Funktion, da es bei persönlichem Unglück stets zunächst von persönlichem Verschulden ausgeht und damit die Frage nach der Verantwortung auf das Individuum und dessen Möglichkeiten, sich durch besseres Handeln (bessere Anpassung an die Vorgaben) selbst aus seiner misslichen Situation zu befreien, lenkt. Durch diese Individualisierung von Problemen geraten strukturelle Umstände, die Individuen und Gruppen nicht nur in ihrer Freiheitsausübung nicht unterstützen, sondern auch aktiv daran behindern, in den Hintergrund; die Solidarisierung mit anderen Betroffenen zu einer politischen Bewegung, die aktiv für die Beseitigung dieser Umstände kämpft, ist beim »unternehmerischen Selbst« nicht angedacht. Das »unternehmerische Selbst« ist in diesem Sinne einsam und atomisiert, ist es doch letztlich stets auf sich selbst zurückgeworfen.

Ob das Versprechen eines Autonomiegewinns durch unternehmerisches Handeln allerdings wirklich die individuelle Handlungsfreiheit erhöht, ist ebenfalls in Frage zu stellen. Theoretiker*innen der Governmentality Studies tendieren dazu, dies zu verneinen und weisen darauf hin, dass die Wahlfreiheit tatsächlich in einen

Wahlzwang mündet, dass also die Option, *nicht* zu wählen, fehlt. Autonomiegewinn und Responsibilisierung als die zwei Seiten derselben neoliberalen Medaille bedeuten dementsprechend, dass das Individuum in die Pflicht genommen wird, nur

> »[…] einen spezifischen Gebrauch von diesen ›Freiheiten‹ zu machen, so dass die Freiheit zum Handeln sich oftmals in einen faktischen Zwang zum Handeln oder eine Entscheidungszumutung verwandelt. […] Im Rahmen neoliberaler Gouvernementalität signalisieren Selbstbestimmung, Verantwortung und Wahlfreiheit nicht die Grenze des Regierungshandelns, sondern sind selbst ein Instrument und Vehikel, um das Verhältnis der Subjekte zu sich selbst und zu den anderen zu verändern (Miller/Rose 1994; Cruikshank 1996; Martin 1997).« (Lemke/Krasmann/Bröckling 2012: 30)

Dieses Zitat unterstreicht abermals, dass es sich bei Autonomie eben nicht um eine Reduktion des Regierungshandelns handelt, sondern um eine Erweiterung und Verschiebung. Der breite Regierungsbegriff von Foucault, wie er in der neoliberalen Gouvernementalität zu Tage tritt, ermöglicht es uns, individuelle Praktiken der Selbstregierung als Folge oder Verlängerung einer breit angelegten Gesellschaftspolitik zu betrachten. Es ist daher nicht so, dass Autonomie und (Wahl-)Freiheit auf der einen und Regierung auf der anderen Seite stehen, sondern sie fallen in eins. In der neoliberalen Gouvernementalität wird also durch oder mit Hilfe der »Freiheit« der Individuen regiert – freilich mit einem ganz klar abgesteckten Verständnis von Freiheit – und eben nicht trotz der oder gegen die Freiheit der Individuen, wie es bei anderen Regierungsrationalitäten der Fall ist.[16]

Das »unternehmerischen Selbst« ist damit hochgradig ambivalent. Es ist gefangen in der Oszillation zwischen Empowerment und Überforderung, zwischen Autonomie und Unterdrückung, zwischen Selbstbestimmung und Selbstverantwortung/Responsibilisierung.[17] Es ist ein Erfolgsmodell und eine tragische Figur zugleich: mit emanzipatorischer Macht ausgestattet und repressiven Zugriffen ausgesetzt. Es ist nominell frei in seinen Entscheidungen, bei denen es seinem eigenen Wertesystem (in der Sprache der Wirtschaftswissenschaften: eigenen Präferenzen) folgen kann. Bei diesen Entscheidungen ist es aber letztlich doch an verschiedene äußere Begrenzungsfaktoren gebunden: ungleiche Zugangschancen bzw. die ungleiche Verteilung der notwendigen Ressourcen; die hohen Kosten für falsche Entscheidungen, die selbst zu schultern sind; die Berücksichtigung fremder Präferenzen, die durch seine Entscheidungen benachteiligt werden könnten. Nicht zuletzt ist es eingeschränkt durch die Pflicht zur Wahl. Durch diese Art der selbstverantwortlichen Selbstführung macht es sich zum Komplizen der Fremdführung (Miller/Rose 1990:

---

16 So etwa in der Souveränitätsmacht.

17 Dies wird in Japan unter den Begriffen *jiko kettei* (»Selbstbestimmung«), jiritsu (»Autonomie«), und *jiko sekinin* (»Selbstverantwortung«) diskutiert, vgl. Blecken (2021).

104). Diese Fremdführung nimmt es dann jedoch nicht als negativ oder einschränkend wahr, da der gefühlte Autonomiegewinn durch Selbstregierung größer ist als der Effekt des Regiert- bzw. Beherrschtwerdens.

2.1.4 Das unternehmerische Selbst – ein japanisches Phänomen?

Was bringen uns die neoliberale Gouvernementalität und die Figur des »unternehmerischen Selbst« für die Analyse des Falls Japan? Immerhin ist es eine zentrale Frage der Japanologie, inwiefern solche theoretischen Konzepte, die auf der Analyse euroamerikanischer Gesellschaften basieren, im japanischen Kontext überhaupt fruchtbar gemacht werden können. Dem ist zunächst entgegenzusetzen, dass Japan selbst Teil der kapitalistischen Weltordnung (»des Westens« als politischer, ökonomischer und ideologischer Einheit) ist und damit die Annahme nicht ganz unbegründet ist, dass mit der Einführung bestimmter politischer und ökonomischer Verfahren auch deren Regierungsrationalitäten einschließlich der Subjektivierungsregime Einzug halten. Die Aufgabe der Japanologie ist es hierbei herauszuarbeiten, ob und wenn ja, wie genau dies spezifisch in Japan vonstattengegangen ist, also die Japan-Spezifik zu erfassen, und nicht schlicht davon auszugehen, dass die Entwicklung und das Ergebnis mit den euroamerikanischen Fällen identisch sind. In der vorliegenden Arbeit geht es aber ohnehin weniger um die Suche nach einer wie auch immer gearteten »japanischen Version« des »unternehmerischen Selbst«. Die Figur des »unternehmerischen Selbst« ist hier vor allem wegweisend, weil sie allgemein auf das Problem der Subjektivierung verweist. Auch wenn sie zuweilen als »*die* Subjektformation des Neoliberalismus« verstanden wurde, so ist sie keineswegs die einzig mögliche Subjektformation und auch nicht die einzige »Kraftlinie«, wie Bröckling sagen würde, die auf das Individuum einwirkt. Ich verstehe das »unternehmerische Selbst« als ein Modell-Subjekt, das an der Schnittstelle bestimmter, sich überkreuzender Diskurse entstanden ist; andere Diskurse bringen jedoch andere Modell-Subjekte hervor (vgl. Abschnitt 2.1.7).[18] Die Arbeit von Bröckling kann dabei als Vorbild dienen, wie solche Modell-Subjekte herausgearbeitet werden können. Bevor ich die Begriffe und Methoden der Subjektivierungsforschung näher erläutere, möchte ich hier trotzdem zunächst auf die »Japanizität« des unternehmerischen Selbst eingehen.

Es gibt durchaus einen interessanten historischen Zusammenhang zwischen der Entstehung einer spezifischen Form euroamerikanischen Unternehmertums,

---

18 Ich folge hierbei dem Diskursbegriff von Reiner Keller und spreche daher von Diskursen im Plural (statt nur von dem einen Diskurs im Singular). Dieser wiederum lehnt sich an den Diskursbegriff von Foucault an. Keller (2011a: 61) definiert Diskurse »als analytisch abgrenzbare Ensembles von Praktiken und Bedeutungszuschreibungen«.

das sich auf die Subjektivität in allen Lebensbereichen ausgeweitet hat, und dem japanischen Unternehmertum, zumindest wie es in einigen Großunternehmen gängig war. Im Angesicht des japanischen Wirtschaftswachstums der Nachkriegszeit[19] und insbesondere des Phänomens, dass Japan in den 1980er Jahren noch Wachstum erzielte, während andere Ökonomien wie die der USA und Großbritanniens durch die Ölkrisen bereits stark in Mitleidenschaft gezogen wurden, begannen sich euroamerikanische Manager für Unternehmensführung in Japan zu interessieren. Der sinkenden Produktivität in westlichen Staaten wurde Japan als eine Positivfolie gegenübergestellt und so wurden Managementpraktiken in Japan studiert. Im Aufsatz *Production, Identity, and Democracy* von Peter Miller und Nicolas Rose (1995) wird die Entstehung einer spezifischen unternehmerischen Subjektivität – *the enterprising self* – im Westen direkt von japanischen Arbeitsorganisationsformen abgeleitet. Ihnen zufolge habe in den 1980er Jahren v.a. in Großbritannien und den USA die Neue Rechte aus einer grundlegenden Skepsis am Sozialstaat heraus die Ideale von Autonomie, Entrepreneurship und individueller Selbstmotivation stark gemacht. Deren Ansicht nach würden Gewerkschaften und Regierungen dem Ausleben individueller Freiheit entgegenstehen, sodass sie es sich zur Aufgabe machten, das Individuum wieder von institutionellen Zwängen zu »befreien«. Diese Kritik formierte sich zu einer Zeit, in der westliche Staaten dabei waren, ihre globale wirtschaftliche Vormachtstellung an aufstrebende Nationalökonomien zu verlieren. Die westliche Produktionsweise wurde zum Gegenstand der Selbstkritik, da sie im Gegensatz etwa zur japanischen nicht konkurrenzfähig und nicht kundenorientiert sei. Auf der Suche nach den Mängeln der britischen und amerikanischen Produktionsweisen wurde der Blick v.a. nach Japan gerichtet, das ein immenses Wirtschaftswachstum vorgelegt hatte. Insbesondere »die japanische Arbeitsweise«, die von einer bestimmten Managementform geprägt wurde, erregte das Interesse der westlichen Beobachter*innen:

> »Such problematizations took one country as their supreme point of reference: Japan. The threat of Japan in the struggle for markets was linked to many things – price, quality, innovation, and much more – but it was Japanese working practices that were believed to be at the root of each of these. And one myth of the Japanese worker – as valuing group harmony over individuality, company loyalty over self-advancement, conformity over innovation – was laid aside in favor of another. It was now argued that what made Japanese companies successful, competitive, innovative, efficient, and market responsive, what gave them their deadly combination of high quality and high productivity, was the way in which they made use of the capacities and commitment of their employees. Whatever the validity of these pictures of Japanese work practices,

19 Im Gegensatz zu Europa wird die Dauer der Nachkriegszeit in Japan noch mindestens bis in die 1990er Jahre hinein angesetzt (vgl. Harootunian 2006; Gluck 1993).

> this new way of problematizing production in Europe and the United States tied programs of work reform to a new image of the worker that had been taking shape in industrial psychology and management theory during the 1980s: the worker was an individual seeking to fulfill him-or herself through work, and work was an essential element in the path to self fulfilment.« (Miller/Rose 1995: 453–454)

Die »Herkunft« des unternehmerischen Selbst beruht also an sich bereits auf transnationalen Referenzen, was allein schon deshalb nicht verwundern dürfte, als das kapitalistische Wirtschaftssystem per Definition auf internationale Handelsbeziehungen angewiesen ist. Das spezifische Unternehmertum, das in Euroamerika aus Diskursen des Lean Management erwächst und sich weiterhin zunehmend entfaltet, ist also in Auseinandersetzung mit Unternehmenspraktiken in Japan entstanden. Um diese Verquickung noch zusätzlich zu verkomplizieren, sei darauf verwiesen, dass das japanische Vorbild, aus dem sich in den 1980er und 1990er Jahren Lean Management entwickelte, ursprünglich wiederum auf einem Wissenstransfer aus den USA basierte. Bei Elis (2009; 2016) ist nachzulesen, wie der Toyotismus, also die spezifische Arbeitsorganisation im Toyota-Werk, die auch in manchen anderen (aber nicht allen) japanischen Unternehmen übernommen wurde und die später dem Massachusetts Institute of Technology (MIT) als Vorbild für Lean Management dienen sollte, zunächst durch Fabrikbesuche des Unternehmensleiters von Toyota in den Detroiter Ford-Werken inspiriert worden war:

> »Nach Japan zurückgekehrt, machte Toyoda [der Unternehmensleiter] sich daran, diese Neuerungen in den Werken von Toyota anzuwenden. Bei den Managern der japanischen Autoindustrie handelte es sich im Grunde um Bewunderer des Ford-Systems, denen es wegen Kapital- und Raummangels sowie weiterer Faktoren wie der von Arbeitskämpfen geprägten Atmosphäre zu Beginn der 1950er-Jahre nicht gelang, das amerikanische Modell in Japan eins zu eins umzusetzen. Daher konzentrierte man sich auf Verbesserungen des Produktionsprozesses, die ebenfalls aus den USA stammten, dort jedoch als heterodox galten, da sie dem Grundgedanken der Massenfertigung zuwiderliefen. So erfanden die Japaner die Lean Production, als sie versuchten, den Fordismus zu imitieren.« (Elis 2009: 260)

Später waren bei der Entwicklung des toyotistischen Produktionsmodells auch amerikanische Berater in Japan tätig, deren Vorschläge zum Thema Unternehmensführung zuvor in ihrem Heimatland nicht gehört worden waren, in Japan jedoch zur Einführung der unternehmensweiten Qualitätskontrolle beitrugen:

> »Eine gewisse Rolle spielten auch die Vorträge des amerikanischen Unternehmensberaters Edward W. Deming, der insbesondere als Stifter und Namensgeber des Deming-Preises zu würdigen ist, mit dem Unternehmen für ihre Bemü-

> hungen um die Qualitätskontrolle ausgezeichnet werden können. Deming hielt im Juni 1950 eine Reihe von Vorträgen in Japan, um dortige Manager mit den Methoden der statistischen Qualitätskontrolle (Statistical Quality Control, SQC) vertraut zu machen.« (Elis 2009: 263)

Diese Neuerungen im Produktionsprozess sind hier insofern relevant, als sie letztlich den Arbeitern eine bestimmte Form der Subjektivierung abverlangen. Wenn etwa das Modell der unternehmensweiten Qualitätskontrolle auf allen Ebenen den Arbeitern abverlangt, dass sie sich permanent in den Verbesserungsprozess einbringen, dann werden diese selbst zu Managern im Kleinen gemacht, die sich und den Prozess mit überwachen und damit den Vorgesetzten die Überwachung und Kontrolle sparen. Die Herrschaft auf der oberen Ebene wird dadurch an die untersten Ebenen durchgereicht. Von hier ist der gedankliche Sprung zum Foucaultschen Verständnis von Gouvernementalität – einem Transfer von Fremdherrschaft hinein in das Subjekt durch eine Aktivierung der Selbstmanagementkapazitäten – nicht mehr weit:

> »Gelingen kann [die toyotistische Qualitätskontrolle] nur dann, wenn jeder Beschäftigte vom Unternehmensleiter bis zum Fertigungsarbeiter dazu bereit ist, sich einzubringen. […] Wird das Konzept der unternehmensweiten Qualitätskontrolle konsequent verwirklicht, entfällt die Notwendigkeit aufwändiger Prüfverfahren und Nacharbeiten am Ende des Fertigungsprozesses.« (Elis 2009: 263–264)

Auch wenn hier nicht in aller Ausführlichkeit darauf eingegangen werden kann, ob und inwieweit Managementpraktiken japanischer Firmen, die in den euroamerikanischen Managementdiskurs der 1980er und 90er Jahre eingegangen sind, dort auf die gouvernementale Reorganisation auch anderer Lebensbereiche Einfluss genommen haben, die unter dem Konzept des »unternehmerischen Selbst« gefasst werden, so sollte doch an dieser Stelle die Feststellung genügen, dass die Entstehung japanischer und euroamerikanischer neoliberaler Arbeitersubjektivitäten grundsätzlich verflochten ist. Die Tendenz, vormals fremdkontrollierte Zwänge nun in selbstbestimmte Selbstzwänge umzuwandeln und die Ressource Arbeitskraft immer mehr zu vereinnahmen, ist zumindest in der japanischen Unternehmenspraxis nicht unbekannt (Elis 2016: 74).

In der japanischsprachigen Literatur ist es mir bisher nicht gelungen, die im anglophonen und deutschsprachigen Raum stark ausgeprägte Diskussion des unternehmerischen Selbst auszumachen. Auch wenn Gouvernementalität, Neoliberalismus und Subjektivierung ausgehend von den Arbeiten Foucaults durchaus diskutiert werden,[20] bleibt die Auswertung der Subjektkonzeptionen des unter-

---

20 Z.B. Aizawa 1996; Mori 2000; Shibuya 2003; Serizawa/Takakuwa 2007; Satō 2009.

nehmerischen Selbst aus oder wird wohl mit anderen Begriffen geführt. Shibuya (2011) legt einen Versuch vor, verschiedene Stränge der Analyse von Gegenwartsgesellschaften unter neoliberalen Vorzeichen, etwa Naomi Kleins Konzept des »Katastrophenkapitalismus«, mit dem *enterprising self* nach Miller/Rose zu verknüpfen und auf japanische Arbeits-Subjektivierungsverhältnisse (z.B. *freeter, salary man*) anzuwenden. Er übersetzt das Miller/Rose'sche *enterprising self* als *kigyō katsudō-teki jiko*, also wörtlich als ein »unternehmensaktivitätsmäßiges Selbst« oder, in besserem Deutsch, als ein »Selbst, das sich wie eine Firma verhält«. Vereinfacht verwendet er auch die Bezeichnungen *antorepurenā* von Englisch *entrepreneur* und *kigyō toshite no jik*o, also »das Selbst als Unternehmen«. Da Shibuya jedoch leider dabei die Begriffe des »Arbeitskraftunternehmers« und des »unternehmerischen Selbst« vermengt, die in der deutschsprachigen Literatur scharf voneinander abgegrenzt werden (Bröckling 2007: 47–50; Bosančić 2014), erscheint es hier notwendig, auf den Unterschied zwischen den beiden hinzuweisen.

Während die Subjektfigur des »unternehmerischen Selbst« ihren analytischen Fokus auf die Ausweitung ökonomischer bzw. unternehmerischer Prinzipien auf Institutionen und Lebensbereiche auch außerhalb der Arbeitswelt setzt, beschreibt der »Arbeitskraftunternehmer« bzw. »*entreployee*« nach Voß/Pongratz (1998) die spezifische Art von Subjektivierung in der Arbeitswelt selbst. Gemeint ist mit dem »Arbeitskraftunternehmer« der in Abgrenzung zum fordistisch-tayloristischen, entgrenzten Arbeitermodell zu beobachtende Wunsch nach Selbstverwirklichung in der Arbeit auf Seiten der Arbeitnehmer*innen (dieser wird zuweilen als »Subjektivierung der Arbeit« bezeichnet), der von den Unternehmen zusehends im Rahmen seiner ökonomischen Verwertbarkeit in Anspruch genommen bzw. in den Worten Kocybas gar »kolonialisiert« wird (Bosančić 2014: 260). Das Einbringen aller physischen und psychischen Potentiale des Individuums, die vormals auf der Arbeit – zum Guten und zum Schlechten – den Arbeiter*innen nicht abverlangt worden waren, wird nun in der neuen Idealfigur des »Arbeitskraftunternehmers« vorausgesetzt und gefördert. Die durch erhöhte Anforderungen an emotionale Arbeit (vgl. Hochschild 2006) riskierte Überlastung der Arbeiter ist ein Ergebnis der Abschöpfung auch der letzten inneren Ressourcen der Angestellten. Arbeiter sollen sich als aktiver Teil des Unternehmensmanagements (Bosančić 2014: 261) fühlen und nicht nur als bloße Zahnrädchen in einem Getriebe, das sie nicht mitgestalten dürfen. Wenn etwa Ansprüche an kontinuierliche Verbesserung durch Verbesserungsvorschläge, die die Arbeiter dem Management mitteilen, vorangetrieben werden, dann hat dies seinen Ursprung im Lean Management, das sich bei diesem Beispiel an der toyotistischen *kaizen*-Praxis orientiert. Damit ist die Entstehung des »Arbeitskraftunternehmers« eng an ein Unternehmensführungsmodell gekoppelt, das für gewöhnlich japanischen Unternehmen zugeschrieben wird.

Im Gegensatz dazu stellt das Subjektivierungsregime des »unternehmerischen Selbst« diejenigen Bereiche in den Fokus, die nicht unmittelbar in den

kapitalistischen Wertschöpfungsprozess involviert waren, jedoch zusehends von ähnlichen (Subjektivierungs-)Logiken durchtränkt sind. So werden auch Arbeitslose, Schüler*innen, Kranke oder Menschen auf Partnersuche in unterschiedlichsten institutionellen Settings zu Unternehmertum animiert (ebd. 220). Die Subjektivierung von Arbeit, wie in der Figur des »Arbeitskraftunternehmers« beschrieben, und das gouvernementale Subjektivierungsregime des »unternehmerischen Selbst«, das sich auf die Ausweitung des Unternehmertums auf sämtliche Lebensbereiche bezieht, bezeichnen damit zwei voneinander verschiedene Arten der Subjektivierung.

2.1.5 Das dezentrierte Subjekt

Es wurde bereits erwähnt, dass es sich beim »unternehmerischen Selbst« um eine »Subjektformation« bzw. ein »Subjektivierungsregime« handelt. Es war auch die Rede von einer spezifischen unternehmerischen »Subjektivität«. In diesem und im nächsten Abschnitt werden diese Begriffe nun genauer vorgestellt, um zu erläutern, mit welchem Subjektbegriff in dieser Studie gearbeitet wird. Im übernächsten Abschnitt (2.1.7) wird daraus eine methodische Vorgehensweise abgeleitet.

Mit Stuart Hall (1994) können wir zunächst grob zwischen drei verschiedenen Verständnissen von »Subjekt« unterscheiden: dem philosophischen Subjekt der Aufklärung (cartesianisches Subjekt), dem soziologischen Subjekt und dem postmodernen/dezentrierten Subjekt. Die Konzeption vom dezentrierten Subjekt, mit der auch Foucault arbeitete, wurde in Auseinandersetzung mit dem philosophischen Subjekt der Aufklärung entwickelt. Dieses wird von Hall folgendermaßen beschrieben:

> »Das Subjekt der Aufklärung basierte auf einer Auffassung der menschlichen Person als vollkommen zentriertem und vereinheitlichtem Individuum. Es war mit den Vermögen der Vernunft, des Bewußtseins und der Handlungsfähigkeit ausgestattet. Sein ›Zentrum‹ bestand aus einem inneren Kern, der mit der Geburt des Subjekts entstand und sich mit ihm entfaltete, aber im wesentlichen während der ganzen Existenz des Individuums derselbe blieb – kontinuierlich oder ›identisch‹ mit sich selbst. Das essentielle Zentrum des Ich war die Identität einer Person.« (Hall 1994: 181)

Diese stark vereinfachte Darstellung des philosophischen Subjekts wird zwar der Komplexität der vielfältigen Auseinandersetzungen um das Subjekt in der Philosophie keineswegs gerecht, dient jedoch lediglich der Illustration, an welchen Punkten sich die postmoderne Subjektkonzeption davon entfernt (ebd. 187). Worauf es hier ankommt, ist, dass im philosophischen Subjektverständnis von einem »authentischen« Inneren des Menschen ausgegangen wurde, an das emanzipatorische Hoff-

nungen geknüpft waren (Bosančić 2014: 95). Dieses Subjekt war mit sich selbst identisch, sich selbst transparent und stand außerhalb der Geschichte (Keller 2011b: 210).

Hall zufolge habe die soziologische Subjektkonzeption dann einen ersten Schritt hin zu einer Dezentrierung des Subjektbegriffs getan, jedoch den inneren Wesenskern grundsätzlich intakt gelassen. Die Soziologie als die Wissenschaft vom Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft, und darunter insbesondere der symbolische Interaktionismus, räumt der Sozialisation und der Internalisierung überindividueller Werte eine wesentliche Rolle bei der Identitätsbildung ein. Identität und Subjektivität sind demzufolge nicht (allein) qua Geburt bereits vorhanden, sondern entstehen in Auseinandersetzung mit »der Gesellschaft« – überindividuellen Werten, Erwartungen, Symbolen, Deutungsmustern etc. Im Gegensatz dazu war beim philosophischen Subjekt die Identität mehr oder weniger im »inneren Wesenskern« bereits angelegt und musste nur noch im Laufe des Lebens ausgeformt werden oder zur Entfaltung gelangen. In der Soziologie wird diese »Ausformung« nicht allein dem Individuum und seiner eigenen Kraft, sich qua Bildung und Aufklärung zu entfalten, zugeschrieben, sondern als teilweise Unterwerfung unter gesellschaftliche Vorgaben gedacht.

> »Das [soziologische] Subjekt hat immer noch einen inneren Kern, ein Wesen, das ›das wirkliche Ich‹ ist, aber dieses wird in einem kontinuierlichen Dialog mit den kulturellen Welten ›außerhalb‹ und den Identitäten, die sie anbieten, gebildet und modifiziert.« (Hall 1994: 182)

Identität spielt in dieser Subjektkonzeption die Rolle, das »Innen« des Individuums mit dem »Außen« der Gesellschaft zu verknüpfen, das Ich zu stabilisieren. Anders gesagt, entsteht Identität hier an der Schnittstelle zwischen dem inneren Wesenskern und den gesellschaftlichen Erwartungen. Dies impliziert auch eine feststehende Identität, die sich zwar im Laufe der Adoleszenz formt, dann aber relativ unverändert bis zum Lebensende vorhanden ist.[21] Im Laufe des 20. Jahrhunderts hat sich im Rahmen vor allem poststrukturalistischer und feministischer Theoriebildung eine Subjektkonzeption entwickelt, die sich von der Vorstellung eines inneren Wesenskerns vollständig abwendet:

> »Das Subjekt, das vorher so erfahren wurde, als ob es eine einheitliche und stabile Identität hätte, ist nun im Begriff, fragmentiert zu werden. Es ist nicht aus einer einzigen, sondern aus mehreren, sich manchmal widersprechenden oder ungelösten Identitäten zusammengesetzt. […] Der Prozeß der Identifikation selbst, in dem wir uns in unseren kulturellen Identitäten entwerfen, ist offener, variabler und problematischer geworden. Dadurch entsteht das postmoderne Subjekt, das

21 Eine solche Identitätskonzeption war auch lange Zeit in der Psychologie dominant.

> ohne eine gesicherte, wesentliche oder anhaltende Identität konzipiert ist.« (Hall 1994: 182)

Hall spricht nun nicht mehr von einer feststehenden Identität, sondern von einem immerwährenden Identifikationsprozess, der sich entlang zahlreicher sich überschneidender, häufig auch widersprechender Identitätsachsen wiederholt vollzieht, was in einer »Pluralisierung« oder »Fragmentierung« des Subjekts und von Identitäten resultiert (ebd. 185). Er beschreibt mit Marx, Althusser, Freud, Lacan, Saussure, Foucault und der feministischen Theorie (Judith Butler) mehrere Momente der Dezentrierung des Subjektverständnisses.[22] Ohne auf alle Details einzugehen, sei an dieser Stelle lediglich festgehalten, dass Individualismus und Subjektivität nicht über alle Zeiten und Orte hinweg gleich erfahren wurden, sondern räumlich und zeitlich kontingent sind:

> »Heute ist es ein Gemeinplatz, daß die Moderne eine neue Form des entschiedenen *Individualismus* entstehen ließ, in dessen Zentrum eine neue Vorstellung des individuellen Subjekts und seiner Identität steht. Das heißt natürlich nicht, daß die Menschen in vormodernen Zeiten keine Individuen waren, sondern daß die Individualität unterschiedlich gelebt, erfahren und begrifflich gefaßt wurde.« (Hall 1994: 188, Hervorh.i.O.)

Das dezentrierte Subjekt hat also keinen authentischen Wesenskern; es ist ein antiessentialistisches Modell. Vertreter*innen dieses Subjektverständnisses lehnen transzendentale oder universale Annahmen bezüglich des Menschen oder des Subjekts ab. Stattdessen untersuchen sie, wie Subjekte historisch als solche hervorgebracht wurden und werden – durch Diskurse, Dispositive und institutionelle Praktiken (vgl. Keller 2012: 89). Verschiedene Epochen, und noch viel mehr: verschiedene Diskurse innerhalb einer Epoche, bringen ihre jeweils eigenen Subjekte hervor. An die Stelle *des einen* transzendentalen Subjekts tritt nun eine Vielzahl an Subjekten (ebd. 88). Damit wurde das Subjekt historisiert und multipliziert.

Auch Foucault stellte die Frage nach dem Subjekt aus einer Kritik an der philosophischen Konzeption »des einen SUBJEKTS, wie es etwa die Philosophien von Descartes, Kant, Fichte bis Husserl dachten« heraus (Keller/Schneider/Viehöver 2012: 12). An die Stelle des einen Subjekts treten bei ihm durch Diskurse hervorgebrachte Subjekte und Subjektpositionen im Plural. Diskurs, Macht und Subjekt hängen bei Foucault eng zusammen.[23] So beginnt er seinen Aufsatz »The Subject and Power«

22 Eine noch detailliertere, aus der soziologischen Perspektive vorgenommene Zusammenfassung der poststrukturalistischen Auseinandersetzungen mit dem Subjekt-Begriff findet sich bei Bosančić (2014: 108–120).

23 So lautet etwa auch der Titel des Sammelbands von Keller/Schneider/Viehöver (2012), der sich mit dem Foucaultschen Werk beschäftigt, »Diskurs – Macht – Subjekt«.

von 1982 mit der Aussage, es sei ihm bei seinen Arbeiten der vergangenen 20 Jahre eigentlich nicht [in erster Linie] darum gegangen, Macht zu analysieren, sondern vielmehr die verschiedenen historischen Modi herauszuarbeiten, die Menschen zu Subjekten machen (Foucault 1983: 208). Weniger als um die Beschreibung von Macht sei es ihm also um die Frage der Subjektivierung gegangen. Subjektivierung bedeutet bei Foucault in etwa »Subjektwerdung durch Machtausübung«:

> »There are two meanings of the word *subject*: subject to someone else by control and dependence, and tied to his own identity by a conscience or self-knowledge. Both meanings suggest a form of power which subjugates and makes subject to.« (Foucault 1983: 212)

Während in der philosophischen Konzeption das Subjekt ein mit Bewusstsein und Handlungsmacht ausgestattetes Wesen ist, versteht Foucault es zugleich als Empfänger einer Machtausübung.[24] Dieser Aspekt der Unterwerfung kommt im Deutschen in der Alltagssprache kaum zum Tragen, ist jedoch im Englischen »to be subjected to« und im Französischen »sujet« (Untertan) sowie »assujetter« (unterwerfen) vorhanden (vgl. Keller 2011b: 210).[25] Das Subjekt kann bei Foucault also nur deshalb zum denk-, sprech- und handlungsfähigen Subjekt werden, weil es zuvor (den Diskursen) unterworfen wurde. Deswegen ist in der Subjektivierungsanalyse nach Foucault auch von »Subjektivierungsregimes« die Rede. Die Machtausübung findet allerdings, wie oben mit dem Begriff der Regierung bereits erörtert wurde, nicht ausschließlich in Form von Zwang, Gewalt oder Kontrolle statt (bei Foucault wären dies die Machttechnologien Souveränitätsmacht und Disziplinarmacht), sondern umfasst auch »sanftere« Formen (z.B. indirekte Anreize, Nudging) sowie die Regierung des Selbst durch das Selbst (Selbstregierung). Letzteres beschrieb Foucault mit dem Begriff der »Selbst-Technologien« oder »Technologien des Selbst«.

Die Unterwerfung des Subjekts führt wie bereits erwähnt dazu, dass Subjekte erst durch die Diskurse hervorgebracht werden, die über sie sprechen:

> »Der Mensch, das Subjekt ist immer das, was in historischen Wissensformationen als solches gedacht sowie praktisch erzeugt wird. Seine Identität ist keine absolute konstitutive Eigenleistung, sondern stammt aus den Diskursen und Praktiken, die sich ›in ihm kreuzen‹.« (Keller 2011b: 212).

24 Auch in der grammatikalischen Bedeutung bezeichnet »Subjekt« dasjenige Satzglied, das etwas tut oder dem etwas angetan wird.

25 Auch im Deutschen kann »Subjekt« aber bildungssprachlich als »Untertan« verwendet werden.

Paradoxerweise setzen wiederum die Diskurse die Existenz der Subjekte voraus, die doch eigentlich erst durch sie hervorgebracht werden. Subjektivierung bedeutet damit in Rückgriff auf das Konzept der Anrufung bei Althusser die »paradoxe Aufforderung zu werden, was man schon ist« (Bröckling 2007: 27). Sich von Programmen angerufen fühlen kann man nur deshalb, weil man vermutet, dass man gemeint ist, also geneigt ist zu glauben, dass man bereits ist, was man sein soll. Wenn in der Althusserschen Urszene der »Anrufung« die Polizistin einem Passanten zuruft: »He, Sie da!« und sich der Passant umdreht, dann tut er dies aus dem Bewusstsein heraus, gemeint sein zu können und feststellen zu müssen, ob dies tatsächlich der Fall ist. Durch das Umdrehen und Sich-angesprochen-fühlen »gesteht« der Passant gleichermaßen sein Gemeint-sein und gibt der Polizistin eine nachträgliche Begründung für die Schuldvermutung. »Der Ruf des Polizisten evoziert ein spontanes Gefühl der Schuld, und er kann es nur evozieren, weil es immer schon da ist. Diese Schuld anzuerkennen und zum Subjekt zu werden ist ein und derselbe Vorgang.« (Ebd. 28) Das Subjekt ist also stets bereit, sich subjektivieren zu lassen.[26] Es ruft sich aber auch stets selbst an (ebd. 29). Zugleich ist die Subjektivierungs-Bemühung, »zu werden, was man schon ist« oder »man selbst zu sein« von vornherein zum Scheitern verurteilt (ebd. 29–30). Dies illustriert Bröckling mit einer Miniatur von Kafka über eine Person, die sich durch ihre eigene Verspätung auf dem Weg zum Bahnhof so verunsichern lässt, dass sie sich hilfesuchend an einen Schutzmann wendet, der ihr jedoch die Wegbeschreibung verweigert: »›Gibs auf, gibs auf‹, sagte er und wandte sich mit einem großen Schwunge ab, so wie Leute, die mit ihrem Lachen allein sein wollen« (Kafka, zit. in Bröckling 2007: 29). Subjektivierung ist hier gleichzeitig Aufgabe (etwas, was zu tun ist: es rechtzeitig zum Zug zu schaffen, der nach Systemzeit abfährt) und muss ob der Unmöglichkeit, den gesellschaftlichen Anforderungen zu genügen, zu einer Aufgabe (im Sinne von ›etw. aufgeben‹) führen. Das Althussersche Subjekt findet sein Selbstsein in der Aufgabe, sich den gesellschaftlichen Rollenmustern anzupassen, wohingegen das Subjekt bei Kafka sich bewusst ist, dass diese Aufgabe von vornherein zum Scheitern verurteilt ist.

---

26 Keller (2012: 77, Fußnote 13) kritisiert diese Annahme und wendet ein, dass die Frage, ob sich das Subjekt tatsächlich immer schon angerufen fühlt, zunächst einer empirischen Erkundung bedürfe, bevor es in Folge theoriegeleiteter Interpretation so unterstellt wird.

2.1.6 Die (Re-)Soziologisierung des Foucaultschen Subjekts: Subjektpositionen, Sprecherpositionen und soziale Akteure

Die Überlegungen Foucaults zum Subjekt haben teils heftige Kritik hervorgerufen, und dies erwartungsgemäß vor allem im Bereich der (Bewusstseins-)Philosophie. Wie Keller schreibt, hat »kaum ein Begriff mehr Streit und Missverständnisse ausgelöst als die Kategorie der Akteure oder des ›Subjekts‹« (Keller 2011b: 209). Vor allem wurde Foucault vorgeworfen, das Subjekt durch dessen radikale Unterwerfung unter den Diskurs »getötet« und ihm dadurch jegliches emanzipatorisches Potenzial genommen zu haben (ebd. 145, 210–212). Zu seiner Verteidigung kann an dieser Stelle vielleicht eingewendet werden, dass er durch die Untersuchung der Unterwerfungsweisen eben gerade die Möglichkeiten zu widerständigem Handeln erforschen wollte (ebd. 212). Neben dem »Tod des Subjekts« und dem »Ende des Menschen« ist hier auch die Rede vom »Tod des Autors« in seiner Funktion als »Zurechnungsmechanismus in Diskursen« (Keller 2012: 212). Wenn nicht Subjekte sprechen, sondern (durch die Subjekte hindurch) Diskurse, wer ist dann für das Gesagte verantwortlich zu machen und wo bleibt dann die eigenständige Handlungs- und Denkmacht?[27] Tatsächlich, so Keller, habe Foucault selbst eigentlich »mit seiner Hinwendung zur genealogischen Untersuchung von Macht-Wissen-Regimen, von Gouvernementalität und Herrschaft […] durchaus sozialen Akteuren und ihren Strategien oder Taktiken in seinen materialen Analysen Rechnung getragen« (ebd. 218). Das bedeutet, dass er ihnen doch implizit eine Handlungsmacht zugestanden habe. Allerdings, so Keller weiter, habe Foucault es eben versäumt, diese von ihm ja offenbar doch angenommene Handlungsträgerschaft der sozialen Akteure auch theoretisch zu untermauern. Anders gesagt: Das radikal dezentrierte Subjektverständnis eignet sich nicht dafür, Widerstandspotentiale angemessen darzustellen.

Auf der Grundlage dieser Kritik nimmt Keller eine »Soziologisierung der Foucaultschen Diskurstheorie« (Keller 2011b: 19) mit Hilfe seines Forschungsansatzes der Wissenssoziologischen Diskursanalyse (kurz: WDA) vor.[28] Er bringt das soziologische Subjekt als Korrektiv zum radikal dezentrierten Subjekt bei Foucault in Anschlag. Aus Kellers Sicht habe Foucault mit seinen Überlegungen zu Diskursen,

---

27 In der postkolonialen Theorie etwa wird kritisiert, dass eine übermäßige Hinwendung zum Diskurs Gefahr laufe, die Trägerschaft von Handlungsmacht auszublenden. Edward Said sei genau dafür kritisiert worden, »dass er die diskursiven Strukturen anonymisiert und so jenseits menschlicher Handlungsträgerschaft verortet, dass es nahezu unmöglich scheint, Individuen für ihre Rolle im imperialistischen Herrschaftssystem verantwortlich zu machen.« (Mills 2007: 132)

28 Für diese »Soziologisierung« bedient er sich »Ansätzen der *Kritischen Diskursforschung*, der *Diskurstheorie* von *Ernesto Laclau* und *Chantal Mouffe* und den diskursorientierten Zweigen der *Cultural Studies*« (Keller 2011b: 19, Hervorh.i.O.).

Macht und Subjekten letztlich etwas zu beschreiben (und auf Grund des Begriffs »Subjekt« wohl auch für die Philosophie fruchtbar zu machen) versucht, was die Soziologie schon seit ihren Anfängen mache, nämlich das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft, d.h. die Frage, wie gesellschaftliche Werte in das Individuum hinein »verlagert« werden. Wo etwa die Philosophie vom Subjekt spricht, da redet die Soziologie von Identitäten, Akteuren und Individuen (vgl. Keller 2012: 87–92; siehe auch Bosančić 2014: 95). Im Gegensatz zu anderen poststrukturalistischen Ansätzen zeichne sich das Foucaultsche Werk durch seine hohe Anknüpfungsfähigkeit an die Soziologie aus, und zwar zum einen durch seine begriffliche »Werkzeugkiste« und zum anderen durch die Verknüpfung von Subjekten und Diskursen (vgl. Bosančić 2014: 95). Aus diesem Grund lehnt sich die Wissenssoziologische Diskursanalyse, der sich die vorliegende Studie auch bedient, an den Foucaultschen Subjektbegriff an, versucht aber dessen Defizite mit Hilfe der Soziologie auszugleichen.

Zunächst stellt Keller fest, dass die Frage nach der Determiniertheit vs. Agency des Subjekts in der Soziologie für weniger Diskussionsstoff sorge, weil diese ohnehin von Individuen als sozialen Akteuren ausgehe, die Rollenangebote bekämen (Keller 2011b: 214–215). Auf diese Weise würden objektivierte Wissensbestände durch Sozialisationsprozesse bzw. Habitusformungen individuell angeeignet. Vom Eigensinn sozialer Akteure werde aber ohnehin grundsätzlich ausgegangen. Insofern ist die Diskussion um Handlungsmacht für die Soziologie weniger relevant, da sie stets von eigensinnigen sozialen Akteuren ausgeht. Wenn man den »inneren Wesenskern«, den Hall beschreibt, als Eigensinn versteht, kann man mit Hilfe des soziologischen Subjekts also bereits ein Defizit des dezentrierten Subjekts ausgleichen. Insofern handelt es sich hierbei also auch um eine »Re-Soziologisierung der Foucaultschen Subjektkategorien« (Bosančić 2016: 105).

Weiterhin stellt Keller fest, dass Foucault den Begriff »Subjekt« für verschiedene Dinge benutzte. Zum einen gehe es ihm um die

> »[…] *Sprecherpositionen und -rollen* innerhalb von Diskursen, d.h. um die institutionellen Regulierungen der Zugänge von Akteuren zum legitimen Vollzug diskursiver Praktiken, zu den gesellschaftlichen Orten, von denen aus ›ernsthaft‹ gesprochen werden darf. […] In der Sprache der Soziologie handelt es sich bei den *Sprecherpositionen* um *Positionen in institutionellen bzw. organisatorischen Settings und daran geknüpfte Rollenkomplexe.* Soziale Akteure sind dann Rollenspieler, die solche Positionen einnehmen.« (Keller 2011b: 215, 216; Hervorh.i.O.)

Zweitens gehe es ihm um

> »[…] die in Diskursen formulierten *Subjektpositionen*, Positionierungsprozesse und Identitätsschablonen für seine Adressaten. […] Die in Diskursen als *Subjektposi-*

> *tionen* vorgenommenen Positionierungen sozialer Akteure – bspw. als Problemverursacher, Objekt von notwendigen Interventionen oder potentielle Nachfrager nach spezifischen Leistungen – erzeugen zunächst nichts anderes als typisierte Interpretationsschemata und Identitätsangebote, die als Bestandteile des historisch kontingenten gesellschaftlichen Wissensvorrates den sozialen Akteuren angetragen und bspw. in verschiedensten Sozialisationsprozessen angeeignet werden (können).« (Keller 2011b: 215, 217; Hervorh.i.O.)

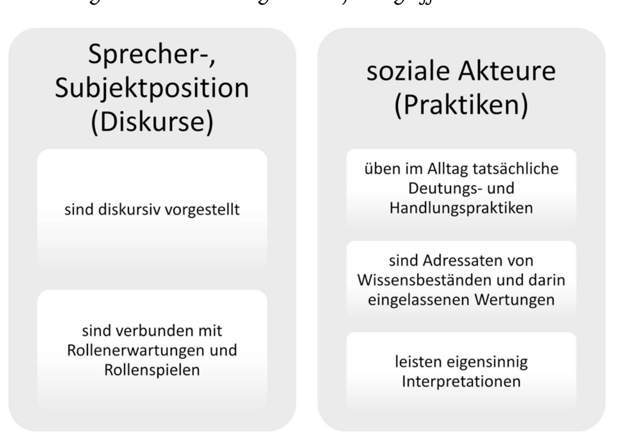
Drittens gebe es die Selbsttechnologien, die das Selbst auf sich selbst richtet, um diese Subjektpositionen zu erreichen. Die Selbsttechnologien entsprächen letztlich der Suche Max Webers nach »Praktiken der Lebensführung und des Selbstbezugs« (ebd. 217).

Wichtig ist die Einschränkung »(können)« im obigen Zitat. Denn Identitätsangebote treffen laut der Grundannahme der Soziologie auf eigenwillige soziale Akteure, die zwar mehr oder weniger unter Druck stehen, die strukturellen Vorgaben umzusetzen, sich aber durchaus auch dagegen entscheiden können. Um diesem Aspekt gerecht zu werden, stellt die WDA den beiden Foucaultschen Subjekt-Begriffen noch den soziologischen Begriff der »sozialen Akteure« an die Seite:

> »*Soziale Akteure* sind Individuen oder Kollektive, die sich auf die erwähnten Sprecher- oder Subjektpositionen beziehen und diese nach Maßgabe ihrer mehr oder weniger eigen-willigen (sic!) Rolleninterpretationen und -kompetenzen einnehmen und ausführen, also realisieren.« (Keller 2011b: 223; Hervorh.i.O.)

Mit anderen Worten: Die Soziologie geht ebenso wie die Diskurstheorie davon aus, dass die kollektiven Wissensbestände den sozialen Akteuren Sprecherpositionen sowie Subjektpositionen zur Verfügung stellen (=Rollenangebote machen). Die Sprecherpositionen und Subjektpositionen sind auf der diskursiven Ebene verortet. Die sozialen Akteure hingegen werden auf der Ebene der Praktiken angesiedelt. Sie sind die Adressat*innen der Rollenangebote und der damit verbundenen Wertungen. Sie üben im Alltag die tatsächlichen Deutungs- und Handlungspraktiken aus, im Zuge derer sie die Rollenangebote und -wertungen interpretieren und in Handeln umsetzen – oder eben nur teilweise oder gar nicht umsetzen. Die folgende Grafik illustriert diese Unterscheidung zwischen Diskursen und Praktiken sowie zwischen Sprecher-/Subjektpositionen und sozialen Akteuren:

Abbildung 1: Unterscheidung der Subjektbegriffe nach Ebenen



Quelle: eigene Darstellung

Durch diese Unterscheidung fallen die Kategorien anders als bei Foucault nicht zusammen. Die Einführung der »sozialen Akteure« schließt die Lücke zwischen Struktur und Ereignis, zwischen Diskurs und Praktiken (ebd. 223).

2.1.7 Modell-Subjekt vs. tatsächliche Subjektivierungsweisen

Mit Hilfe des im vorherigen Abschnitt beschriebenen Begriffs der sozialen Akteure können nun auch Defizite des Modells des »unternehmerischen Selbst« angegangen werden. Basierend auf dieser Kritik werden daraufhin die Begriffe und Fragestellungen abgeleitet, mit denen die *shūkatsu*-Praxis analysiert wird.

Bröckling hatte Subjektivierung durch den Begriff der »Anrufung« bei Althusser beschrieben. Die Anrufung kann laut Keller als Subjektposition, die von institutionellen und ideologischen »Staatsapparaten« vorgegeben ist, verstanden werden (Keller 2011b: 213). Wie wir oben gesehen haben, handelt es sich dabei aber lediglich um die Ebene der Diskurse. Ob und wie diese Anrufungen in tatsächliches Handeln umgesetzt werden, hängt der WDA zufolge von der Interpretationsarbeit und dem Eigensinn der sozialen Akteure ab. Die Frage nach der tatsächlichen Umsetzung wird von Bröckling aber nicht gestellt und damit bleibt die Ebene der Praktiken im Dunkeln. Bröckling beschreibt mit dem unternehmerischen Selbst lediglich das Kraftfeld, das auf die Individuen einwirkt, nicht aber, wie die Angerufenen tatsächlich damit umgehen. Er macht im Übrigen in seiner Einleitung deutlich, dass die Wirkungsweise des Subjektivierungsregimes »unternehmerisches Selbst« nicht Teil seines Untersuchungsgegenstands ist:

> »Selbstverständlich erlaubt die Vermessung des unternehmerischen Kraftfelds keine Aussagen darüber, wie die Menschen sich tatsächlich in ihm bewegen. [...] Untersucht wird also ein Regime der Subjektivierung, nicht was die diesem Regime unterworfenen und in dieser Unterwerfung sich selbst als Subjekte konstituierenden Menschen tatsächlich sagen oder tun. Die Frage lautet nicht, wie wirkmächtig das Postulat, unternehmerisch zu handeln, ist, sondern auf welche Weise es seine Wirkung entfaltet. Es geht um eine Grammatik des Regierens und Sich-selbst-Regierens, nicht um die Rekonstruktion subjektiver Sinnwelten und Handlungsorientierungen oder Verschiebungen in der Sozialstruktur.« (Bröckling 2007: 10)

Für Bröckling erübrigt sich die empirische Untersuchung, wie die Anrufungen konkret wirken, allerdings in der Feststellung, dass selbst im Falle widerständiger Aneignungen – und die Aneignungen vollziehen sich immer auf der Grundlage einer Interpretation und Modifikation der Anrufungen durch die Handelnden, wie er selbst einräumt – diese stets in Auseinandersetzung mit dem Programm stattfänden, man sich also ohnehin immer auf die hegemoniale Subjektformation beziehe (ebd. 40). Weiterhin meint er, dass auch widerständige Aneignung stets nur neue Subjektivierungsregimes hervorbringe, die wiederum selbst einer Analyse (auf der programmatischen Ebene) bedürften (ebd. 41). Dem ist entgegenzuhalten, dass zum einen diese widerständigen Aneignungen nicht unbedingt einheitliche und lange nicht so wirksame Subjektivierungsprogramme etablieren können wie die hegemoniale Form. Zum anderen ermöglichen doch gerade die vom Subjektivierungsprogramm *divergierenden* Aneignungs- und Ablehnungsweisen Aussagen darüber, wie wirkmächtig die Regierungsprogramme tatsächlich sind.

Die Notwendigkeit, die »Kraftfelder«, die von Subjektivierungsregimen gebildet werden und auf Individuen einwirken (ebd. 8, 38), herauszupräparieren, wird in der neueren Subjektivierungsforschung nicht bestritten, jedoch stellt sich gerade beim »unternehmerischen Selbst«, aber auch bei der *shūkatsu*-Praxis die Frage, wie die Individuen die Anrufungen deuten, in vorhandene Handlungs- und Deutungsmuster einbauen und mit diesen kreativ verweben (oder ob sie diese vielleicht vollständig verwerfen). Wie in Abschnitt 4.4 gezeigt wird, ruft *shūkatsu* viel Kritik hervor, hat aber aus bestimmten Gründen auch eine gewisse Wirkmächtigkeit bzw. das Potential, Menschen in ihrem Verhalten zu beeinflussen. Die Frage, warum *shūkatsu* zu einem Boom-Wort geworden ist, lässt sich ohne die Betrachtung der Lebenswirklichkeiten und der Aneignungsweisen nicht verstehen. Subjektivierungsanalytiker*innen wie Bührmann/Schneider (2008), Pfahl (2011), Pfahl/Traue (2013) oder Bosančić (2016) plädieren jedoch auch nicht allein für eine rein lebensweltliche Analyse von Subjektivierungsweisen, wie es in der Biographieforschung bislang üblich gewesen sei, sondern für eine Verknüpfung beider Seiten der Subjektivierung – der anrufenden und der angerufenen. Aus der Erkenntnis einer »diskursiven Situ-

iertheit menschlicher Selbstverhältnisse« (Bosančić 2016: 97) heraus können auf diese Weise empirische Daten in größere Zusammenhänge eingebettet werden, und andersherum kann damit dem Vorwurf gegen die Diskurs- und Gouvernementalitätsforschung, sich durch ihren zu starken programmatischen Fokus zu wenig mit tatsächlich gelebten Selbstverhältnissen zu beschäftigen, etwas entgegnet werden. Wie Bosančić (2016: 96) anmerkt, wurde bislang diese Ebene der Selbstverhältnisse in der Gouvernementalitätsforschung auch aus forschungspragmatischen Gründen ausgespart; hier jedoch kann und muss eine Erweiterung der Gouvernementalitätsperspektive ansetzen. Die Subjektivierungsforschung liefert hierfür Analyseinstrumente und methodische Hinweise, die vorher eher rar gesät waren.

In der vorliegenden Arbeit erfolgt daher zunächst eine analytische Trennung zwischen

> »[…] einerseits *Subjektformierungen und Subjektpositionierungen*, andererseits *Subjektivierungsweisen*. […] Die diskursiv vermittelten Subjektformierungen und -positionierungen enthalten Wissen darüber, wer der einzelne im Verhältnis zu anderen sein soll, welche Praktiken dabei zu verfolgen sind und welche Bewertungen damit einherzugehen haben. Dabei ist nicht nur dieses diskursiv vermittelte Subjekt-Wissen empirisch zu rekonstruieren, sondern auch empirisch zu klären, was von alledem von Individuen wie (über welche Selbst-Praktiken) angeeignet und in Alltagshandeln umgesetzt wird.« (Bührmann/Schneider 2008: 69, Hervorh.i.O.)

Damit wird eine programmatische Seite der Anrufung aus heuristischen Gründen von einer individuellen Seite der Angerufenen abgegrenzt. Die programmatische, d.h. normative Seite der Subjektivierung, wie sie etwa durch das »unternehmerische Selbst« bei Bröckling (2007) beschrieben wird, wird andernorts auch als »Subjektivierungsform[en]«, »diskursive Subjektentwürfe« oder »Subjektivierungsregime[s]« bezeichnet (für eine Übersicht siehe Geimer/Amling/Bosančić 2018: 2). Bedeutsam ist hierbei der Plural, in dem von Subjektformierungen gesprochen wird. Denn obwohl in manchen Subjektanalysen der Eindruck entsteht, es gebe zu jedem historischen Zeitpunkt nur eine dominante oder hegemoniale Subjektformation,[29] weisen andere (Keller 2012; Bosančić 2016) darauf hin, dass Individuen stets von zahlreichen normativen Anrufungen durchkreuzt werden, die sich nicht auf eine einzige Subjektivierungsform reduzieren lassen (etwa auf die Maxime: »Handle unternehmerisch« – denn es gibt auch noch weitere Maximen

29 So stellt Bührmann (2012: 150) heraus, dass das unternehmerische Selbst »eine hegemoniale Stellung in westlichen Gesellschaften behauptet«. Auch Reckwitz (2006: 516) beschreibt *das* postmoderne Subjekt im »konsumtorischen Kreativsubjekt« (zit.n. Bührmann 2012: 150).

und Anrufungen wie »Handle ökologisch«, »Entschleunige dein Leben« etc.).[30] In letzterem Subjekt-Verständnis stellen Diskurse stets jeweils mehrere Subjektpositionen bereit. Keller (2012: 100) schlägt daher anstelle eines Verständnisses von einer hegemonialen und möglicherweise gar alle Diskurse durchkreuzenden Subjektformierung vor, die Subjektpositionen als eine »komplexe Subjekt-Kartographie« zu verstehen, die von Diskursen jeweils produziert wird und ein vielfältiges Feld von Aktanten darstellt:

> »In komplexeren Konstellationen werden umfangreiche Aktantenstrukturen von Helden und Bösewichtern, Rettern in der Not und ihren Helfershelfern, von Unbeteiligten, Problemverursachern und Verantwortlichen usw. entfaltet. Zugleich entstehen wie am Reißbrett *Modellsubjekte*, mitunter verbunden mit entsprechenden *Technologien des Selbst*, welche den unterschiedlichen Adressaten eines Diskurses als Verheißung, ›Blaupause‹ oder mahnendes Beispiel vorgehalten werden.« (Keller 2012: 100, Hervorh.i.O.)

So gibt es also im Verständnis von Keller Modell-Subjekte, aber eben auch Anti-Subjekte, im Sinne von Helden und Anti-Helden, und Subjektpositionen stellen »ein unterstelltes – gewünschtes, abgelehntes, gelobtes, denuziertes [sic!] – Selbstverhältnis der reflexiven Handlungssteuerung individueller (und vielleicht auch kollektiver) sozialer Akteure« (ebd.) dar. Nicht zu verwechseln sind diese Subjektpositionen mit Sprecherpositionen, bei denen Akteure als Diskursproduzenten auftreten (Bosančić 2016: 103). In Kellers Untersuchungen zum Müll-Dispositiv in Deutschland und Frankreich z.B. tritt das Modell-Subjekt der Umweltverantwortung als »Ecocitoyen« in Erscheinung. Diesem gegenüber steht ein Anti-Subjekt des »wilden Müllers«, »ein Prototyp der Umweltverschmutzung und Umweltzerstörung«; zusammengefasst also stehen sich die »sozialen Figuren (Subjektpositionen) des umweltfeindlichen und des umweltfreundlichen Bürgers« gegenüber (Keller 2012: 101).[31]

Dass die programmatische Seite bereits stark erforscht ist, demonstriert nicht zuletzt das Vorhandensein unzähliger Begriffe dafür, die oben nur andeutungsweise wiedergegeben wurden. Weitaus weniger beleuchtet und gerade erst im Entstehen ist die Erforschung der »tatsächlichen Subjektivierungsweisen« (Keller 2012: 102; Bosančić 2016: 103), bzw. konkreter: die Verknüpfung der empirischen Erforschung individueller Selbstverständnisse mit der programmatischen Ebene

---

30 Dazu etwa Keller: »Wenn unsere Gesellschaften gegenwärtig im Anrufungsregime des ›unternehmerischen Subjektes‹ prozessieren, dann ist dies gewiss nicht die einzige diskursiv konstituierte Subjektposition der Gegenwart.« (Keller 2012: 102)

31 Ein weiteres Beispiel solcher Gegensatzpaare sozialer Figuren wäre etwa in Bezug auf die Subjektivierung in Wissenschaftsinstitutionen das »unternehmerische akademische Selbst« vs. das »Selbst des Humboldtschen Bildungsideals«.

der Subjektanrufung. Die Biographieforschung, aber auch ethnographische Ansätze stellen schon seit Langem empirische Analysen individueller Lebenswelten zur Verfügung, doch werden diese oftmals nicht in Bezug zu Regierungsprogrammen gesetzt – auch dies möglicherweise aus forschungspragmatischen Gründen, weil die Analysemethoden nicht ausreichend vorliegen oder weil schlicht das Forschungsinteresse nicht derartig gelagert ist. Aus einer diskursorientierten japanologischen Schule stammend, die auch ein ethnographisches Interesse an Japan hat, interessiere ich mich jedoch gerade für die produktive Verknüpfung von Diskursforschung und qualitativen/interpretativen Interviews, die nicht nur im Nebeneinander verbleiben, sondern gegenseitig aufeinander beziehbar sind. Ziel ist also ein Brückenschlag zwischen diskursiv produzierten normativen Vorgaben und deren konkreter lebensweltlicher Umsetzung bzw. Nicht-Umsetzung.

Unter den »(tatsächlichen) Subjektivierungsweisen« oder »Subjektivierungen«, die von Bührmann und Schneider (2008: 71) auch als »Selbst-Deutung«, »Selbst-Erleben«, »Selbst-Wahrnehmung« bzw. »Selbst-Verständnis im Sinne der ›eigenen Identität‹« konzipiert werden, untersucht Keller (2012: 103, 92) die Handlungsebene, auf der sich Individuen die Subjektpositionen aneignen. Um den prozessualen Charakter dieses Vorgangs darzustellen, spricht Bosančić auch von einem »Selbstpositionierungsprozess« (Bosančić 2016: 108).[32] Keller (2012: 102) hält fest, dass »[d]as, was als mögliche, beschimpfte, erwünschte, geforderte, zu verhindernde Subjektposition auf der Oberfläche der Diskurse konturiert und anschließend mitunter dispositiv unterstützt wird, […] selten dem [entspricht], was die so Adressierten aus dieser Adressierung machen«. Zwar vollzögen Subjekte die Anrufungen weitgehend regelkonform, jedoch sind auch und gerade nichtkonforme Regelvollzüge für die Forschung interessant, da im Feld der Auseinandersetzung mit den Programmen auch (nichtkonforme) Wünsche und Handlungsalternativen zum Vorschein kommen:

> »Während Foucault stärker die prinzipielle Konstituiertheit der Subjekte und Praktiken durch die emergenten Diskursformationen und Wissensregime betont, verweist die Hermeneutische Wissenssoziologie auf die Unverzichtbarkeit der Annahme von soziohistorisch konstituierten und relativ individuierten (sozialen) Akteuren. Diese Akteure befinden sich in der aktiven Auseinandersetzung mit

32 Weiter heißt es bei Bosančić (2016: 108): »Selbst-Positionierung ist dabei ein tentativer, prekärer, dynamischer und unabschließbarer Prozess der Auseinandersetzung mit den Fremd-Identifizierungen durch diskursiv konstituierte Subjektpositionen, die im weitesten Sinne als Identitätserwartungen und Identitätsmodelle verstanden werden können.«

> Deutungs- und Handlungsproblemen sowie dazu verfügbaren institutionellen bzw. diskursiven Regeln und Ressourcen, die ihr Deuten und Handeln zugleich ermöglichen und eingrenzen. Diese Auseinandersetzung resultiert häufig in einem weitgehend ›regelkonformen Vollzug‹, aber sie erschöpft sich eben nicht darin. Vielmehr ist sie zugleich der Ort, an dem kontingente Interpretationsarbeit, Kreativität, Phantasie, Vorstellungskraft und Wünsche zum Einsatz kommen.« (Keller 2012: 94–95)

Die alleinige Untersuchung der Regelkataloge ermöglicht eben nur einen Blick auf normative Vorgaben von Modell- und Anti-Subjekt; doch welche alternativen Vorstellungen vorhanden sind, die mit diesem Regelkatalog brechen, ist nur über die Untersuchung der individuellen Auseinandersetzung zu ergründen. Mit Butler (1991: 213)[33] gesprochen, liegt gerade in der Wiederholbarkeit (Iterabilität) von Zeichen, Äußerungen und Praktiken das Potential von Resignifikation und damit von Widerstand gegen normative Vorgaben, also die Agency des Subjekts, begründet – ein Aspekt, der auch in der Subjektivierungsforschung berücksichtigt wird (Bosančić 2016: 98–102). »[D]urch die permanente Wiederholung dieser Anrufungen« entfalten sich »Machtwirkungen im Sinne von Fremd-Identifizierungen von Individuen und Gruppen […], was wiederum zur Folge hat, dass Auseinandersetzungen mit diesen Identifizierungen stattfinden.« (Ebd. 102)[34] Diese Auseinandersetzungen können unterschiedliche Richtungen einschlagen. Entsprechend benennt Keller (2012: 102) neben der regelkonformen Ausführung weitere mögliche Reaktionsformen auf diskursive Anrufungen: »als bemühte Einnahme der gewünschten Subjektposition, als ihre Subversion, als Fehlinterpretation, als Adaption in Teilen, als Umdeutung, als Ignorieren, als hochreflexive Auseinandersetzung oder naiver Vollzug usw.«

Mit der operationalen Trennung der beiden Ebenen diskursiver Anrufungen (Subjektpositionen) und den Lebenswelten (tatsächliche Subjektivierungsweisen) ergeben sich auf den jeweiligen Ebenen unterschiedliche Forschungsfragen, die ein bestimmtes Datenmaterial und eine entsprechende Interpretationsmethode erfordern. Dies ist in Tabelle 1 zusammengefasst.

---

33 Dies geht auch bei Foucault bereits hervor, vgl. Bührmann/Schneider (2008: 26, Fußnote 4).

34 In Abschnitt 4.4.3.3 wird gezeigt, wie diese wiederholten Anrufungen aussehen und wirken können.

Tabelle 1: Ebenen der Subjektivierung und deren methodische Operationalisierung für die Erforschung von shūkatsu

	Subjektivierung	
Ebene	Diskurs: Programme, Anrufungen	Praktiken: Selbst-Deutung, Selbst-Verständnis, Selbst-Erleben
Subjektbegriff	Subjektpositionen (Modell-Subjekt, Anti-Subjekt etc.)	tatsächliche Subjektivierungsweisen
Fragestellung	Welche diskursiv produzierten und vermittelten normativen Vorgaben existieren darüber, »wer der einzelne im Verhältnis sein soll, welche Praktiken dabei zu verfolgen sind und welche Bewertungen damit einherzugehen haben« (Bührmann/Schneider 2008: 69–70); Normativer »Anforderungskatalog« (Bosančić 2016: 98)	Was von alledem wird von den Individuen wie (über welche Selbst-Praktiken) angeeignet und in Alltagshandeln umgesetzt (Bührmann/Schneider 2008: 70) – oder eben nicht umgesetzt? Welche Aneignungs- und Nicht-Aneignungsformen existieren?
Akteure	Subjektivierungsinstanzen/ Subjektivierungsregisseure: Anbieterseite (Tätige in der Bestattungs- und *shūkatsu*-Branche, Experten), prominente Vorbilder	Nutzerseite (die Adressierten/die Angerufenen/die Konsumierenden), die »Zielgruppe"
Material	Zeitschriften, Internetseiten und Pamphlete von Anbietern, Messebesuche, Experteninterviews, Bücher von Prominenten und *shūkatsu-advocates*	Narrative und Gruppen-Interviews mit Menschen, die *shūkatsu* bereits betreiben, planen zu betreiben oder aber ganz ablehnen
Auswertungsmethode	Inhaltsanalyse & Wissenssoziologische Diskursanalyse – Phänomenstruktur, narrative Struktur (Story Line), Urgence, Modell-Subjekt	Gruppen-Interpretation, Kodieren, Diskursanalyse

Quelle: eigene Darstellung

Dieses Forschungsdesign erfordert allerdings eine doppelte Empirie. Ich habe mein Untersuchungsfeld daher aus analytischen Gründen in eine Anbieter- und eine Nutzerseite geteilt. Auf der Seite der Anbieter (auch: die anrufende Seite) finden sich individuelle und institutionelle/kollektive Akteure, die die *shūkatsu*-Praxis aktiv bewerben, deren konkrete Inhalte definieren und Regeln zu ihrem korrekten Vollzug etablieren. Es ist mir bewusst, dass Anrufungen durchaus auch von der Nutzer-

seite kommen bzw. dass Anbieter die Anforderungskataloge auch in Zusammenarbeit mit Nutzer*innen erstellen; die Trennung ist daher als operational zu verstehen und dient nur der Sortierung des Materials. Andererseits aber stellen die Anbieter und all diejenigen, die sich als Bestattungs- oder *shūkatsu*-Berater*innen bezeichnen, »Subjektivierungsinstanzen« dar (Bosančić 2016: 113), insofern sie ja nicht nur die Anforderungskataloge für die Modell-Subjekte (mit-)formulieren, sondern diese auch für die Nutzer*innen (vor)deuten und ihnen vermitteln. Bei Bröckling werden sie in ähnlicher Weise als »Subjektivierungsregisseure« konzipiert und folgendermaßen charakterisiert:

> »[Subjektivierungsregisseure:] Sie verleihen den Programmen Autorität, sie definieren die Aufgaben, vermitteln die Technologien zu ihrer Lösung, sie motivieren und sanktionieren, sie geben Feedbacks und evaluieren schließlich die Ergebnisse. Zu den klassischen Spezialisten wie Seelsorgern, Lehrern oder Ärzten ist inzwischen eine unübersehbare Zahl von Beratern, Gutachtern, Therapeuten und Trainern hinzugetreten. Diese ›Experten der Subjektivität‹ und ihre präventiven, kurativen oder korrektiven, in jedem Fall aber normalisierenden Interventionen ›transformieren die existentielle Frage nach dem Sinn des Lebens oder der Bedeutung von Leiden in das technische Problem, wie Dysfunktionen möglichst effizient zu managen sind und die ›Qualität des Lebens‹ gesteigert werden kann‹ (Rose, *Inventing Our Selves*, S. 151).« (Bröckling 2007: 41)

Beachte, dass mit »Expert*innen« hier nicht wie anderswo der wissenschaftliche Spezialdiskurs gemeint ist, sondern die »Experten der Subjektivität«, wie sie Bröckling beschreibt.

Die Anbieter werden in der vorliegenden Arbeit nun nicht etwa nach ihren Selbstverhältnissen oder ihrem Berufsethos befragt, sondern danach, wie sie den normativen »Anforderungskatalog« (Bosančić 2016: 98) an die potentielle Kundschaft herantragen. Bei der Analyse des Materials waren folgende Fragen leitend:

1. Wie begründet die anrufende Seite die Notwendigkeit, *shūkatsu* zu betreiben, d.h. sich um das eigene Leben selbst zu kümmern? Mit welchen diskursiven Mitteln werden die Adressierten aufgefordert, der Anrufung zu folgen? (Abschnitt 4.1)
2. Wie definiert die anrufende Seite *shūkatsu*? Welches Modell-Subjekt wird durch diese Definition etabliert? Welchen Regeln gehorcht ein erfolgreiches Handeln im Sinne der *shūkatsu*-Praxis? (Abschnitte 4.2 und 4.3)

Auf der Nutzerseite stehen die von diesen Anrufungen Adressierten. Folgende Fragen leiten die Analyse des Materials in Abschnitt 4.4:

3. Wie definieren die Angerufenen für sich die *shūkatsu*-Praxis? Welche Aktivitäten verfolgen sie konkret und welche nicht? Wie verarbeiten sie die Praxis rational und emotional?
4. Welche Aneignungs- und Nichtaneignungsweisen gibt es im Umgang mit den Anrufungen? Welche Anrufungen kommen bei ihnen überhaupt an?

2.1.8 Zu den Begriffen Dispositiv und Urgence

Die erste Frage, die ich bezüglich der Anbieterseite stelle, nämlich wie die anrufende Seite die Notwendigkeit begründet, dass »man sich nun um sein eigenes Ableben selbst kümmern muss«, ist mit den Begriffen der Subjektivierungsforschung allein nicht zu beantworten. Hierzu erweist sich ein Begriff aus der Dispositivforschung in Anlehnung an Bührmann/Schneider (2008) als hilfreich, der hier noch abschließend vorgestellt werden soll: die Urgence.

Die *shūkatsu*-Praxis (und mit ihr das *shūkatsu*-Modell-Subjekt) ist nicht einfach so im sprichwörtlichen »luftleeren Raum« entstanden, sondern sie wurde als Reaktion auf einen bestimmten sozialen, politischen und historischen Kontext entwickelt. Sie soll den Individuen Deutungsmuster und Handlungsanleitungen zur Verfügung stellen, um auf eine ganz bestimmte, vorab definierte gesellschaftliche Situation adäquat reagieren zu können. Diese gesellschaftliche Situation ist jedoch keinesfalls einfach vorgefunden und als unschuldiger »historischer Kontext« den Akteuren vorgängig, sondern er wird von ihnen erst aktiv hervorgebracht. Damit möchte ich nicht etwa darauf hinaus, dass Akteure ihre Umgebung mitgestalten – das tun sie durchaus, doch das ist hier nicht gemeint – sondern dass sie die äußeren Umstände auf eine bestimmte Weise wahrnehmen, deuten und als »Realität« diskursiv mitkonstruieren. In ihrer Beschreibung des gesellschaftlichen Hintergrunds sind bereits bestimmte Deutungsmuster und Handlungsoptionen sowie -zwänge angelegt. Wenn also in Abschnitt 4.1 der gesellschaftliche »Hintergrund«, vor dem *shūkatsu* entstanden ist, beschrieben wird, so handelt es sich dabei um eine von den Akteuren (den Subjektivierungsinstanzen bzw. Subjektivierungsregisseur*innen) diskursiv hervorgebrachte Problemdefinition. Worauf es mir hier im Wesentlichen ankommt ist, dass *shūkatsu* keinesfalls die einzig mögliche Bewältigungsoption für das definierte Problem ist (= keine Alternativlosigkeit der Realitätsbewältigung) und, vielleicht noch grundlegender, dass sich durch eine andere Problemdefinition womöglich andere Bewältigungsmechanismen aufgedrängt hätten (= kein Vorhandensein einer absoluten/vordiskursiven Realität). Insofern führt die Akzeptanz der *shūkatsu*-Praxis dazu, dass mit ihr auch die Wirklichkeitsbeschreibung und die Problemdefinition als »wahr« anerkannt werden.

Dieses Verständnis des historischen Kontexts und der daraus abgeleiteten Problemdefinition als diskursiv konstruiert möchte ich mit dem Begriff der Urgence einfangen, der im Deutschen zumeist als »gesellschaftlicher Notstand« übersetzt

wird. Foucault benutzte den Begriff im Rahmen seiner Dispositivanalyse. Mit dem Dispositivbegriff versuchte er neben Texten auch weitere (sprachliche und nichtsprachliche) Elemente wie Gesetze, Artefakte, architektonische Arrangements etc. in seine Analyse miteinzubeziehen und als machtwirksam herauszustellen, insofern sie diskursstiftend sind oder als Folge von Diskursen entstehen. Ihm ging es dabei nicht allein um diese einzelnen Elemente in der Summe, sondern um das »Netz, das zwischen [ihnen] geknüpft werden kann« (Foucault 1978, zit. in Bührmann/Schneider 2008: 52–53).[35]

Was Dispositive auszeichnet, ist, dass sie eng mit einem zuvor definierten Problem (Urgence) zusammenhängen; sie sind gewissermaßen »Problemlösungsoperatoren« (ebd.), die auf einen entsprechenden Problemlösungsbedarf »reagieren«:

> »Die zentrale strategische Funktion von Dispositiven liegt nach Foucault darin, dass sie ›zu einem gegebenen historischen Zeitpunkt […] auf einen Notstand (Urgence)‹ antworten, in gewisser Weise also als Operatoren zur Bearbeitung, Lösung gesellschaftlicher Problemlagen und Transformationsphasen verstanden werden können.« (Bührmann/Schneider 2008: 53)

Das heißt, dass sie eng mit dem Problem verknüpft sind, zu dessen Lösung sie in Anschlag gebracht werden, kurzum: kein Dispositiv ohne Problemdefinition.[36] Dabei ist das Problem, wie bereits erwähnt, diskursiv konstruiert und nicht mit einer von menschlichen Interpretationshandlungen unabhängigen »Wahrheit« oder »Realität« zu verwechseln. Dazu Schneider:

> »Die Hauptfunktion von Dispositiven besteht darin, auf eine ›urgence‹, einen gesellschaftlichen Notstand, eine Dringlichkeit, ein bestehendes oder gleichsam sich abzeichnendes – mithin diskursiv prozessiertes, also ›wahr‹ im Sinne von ›wahr-nehmbar‹ gemachtes – gesellschaftliches Problem zu reagieren (vgl. Foucault 1978: 120ff).« (Schneider 2015: 29)

In diesem Sinne ist der gesellschaftliche Kontext, in dem sich eine Praxis wie *shūkatsu* herausbilden konnte, selbst nicht nur diskursiv prozessiert, sondern auch pro-

---

35 Das Wort *dispositif* ist im Französischen im Alltagssprachgebrauch durchaus gebräuchlich, im Deutschen stolpert man hingegen darüber. Die im Englischen geläufige Übersetzung *apparatus* liefert womöglich ein besseres Bild für das Verständnis des Gemeinten: Es geht um eine Apparatur aus den genannten materialen und nicht-materialen Elementen, mit deren Hilfe ein Problem gelöst werden soll.

36 Vereinfacht gesagt könnte etwa mit Nassehi/Brüggen/Saake (2002: 68) auch von einem »Problem« und einer »Lösung« gesprochen werden; hier kommt aber m.E. die Dekonstruktion des historischen Kontextes als nicht nur unschuldige Hintergrundfolie, sondern als Teil des Diskurses nicht deutlich genug zum Tragen, weswegen ich das Begriffspaar Urgence/Dispositiv vorziehe.

duziert. Dies bedeutet keineswegs, dass die Tatsachen und Entwicklungen erdacht sind, sondern dass durch die Art und Weise, wie sie dargestellt und zueinander in Beziehung gesetzt werden, bestimmte Deutungs- und Handlungsweisen nahegelegt und andere ausgeschlossen werden.[37]

Dies führt zu einem zweiten zentralen Charakteristikum von Dispositiven. Neben der Funktion, auf die zuvor definierte Urgence zu »reagieren«, naturalisieren Dispositive die Probleme nachträglich. Das Dispositiv hat insofern auch eine »Wahr-Machungs«-Funktion für die Realitätskonstruktion, auf die es scheinbar lediglich reagiert. Mit »reagieren« ist jedoch keineswegs eine intentionale, von einem konkreten Akteur (»Strategen«) ausgehende Dispositiverfindung gemeint; aber gänzlich zufällig entstehen Dispositive eben auch nicht. Vielmehr

> »[...] antworten [sie] mit einer ›strategischen Zielsetzung‹ auf eine historisch spezifische Situation. Hier verweist Foucault auf die Vorstellung einer ›Strategie ohne dahinter stehenden Strategen‹, was keineswegs bedeuten soll, dass an diesem Geschehen beteiligte, in diese Wahrheits-/Machtspiele eingebundene Akteure nicht versuchen, ihre Interessen zu verfolgen. Behauptet wird vielmehr, dass allein aus den (Herrschafts-)Interessen von individuellen oder kollektiven Akteuren und ihrer möglichen Durchsetzung heraus sich das, was als Erfahrungs-Zusammenhang die Selbst-Verhältnisse von Subjekten und ihre Beziehungen untereinander als je historisch spezifische konstituiert und formiert, nicht hinreichend erklären lässt (Foucault 1978: 132ff.).« (Bührmann/Schneider 2008: 54)

Dispositive entstehen also vor dem Hintergrund bestimmter Notsituationen, die neue Probleme generieren, auf die die vorhandenen Apparaturen nur unzureichend zu reagieren vermögen. Alte Dispositive werden dabei auf- und abgelöst (»de-formiert«, vgl. ebd. 2008: 53), was jedoch nie bruchlos und ohne Risse passiert, sodass die Welt von widersprüchlichen Kräftelinien durchzogen ist und Subjekte sich darin in widersprüchlichen und z.T. widerstreitenden Arrangements zurechtfinden müssen.[38] Sie werden daher zugleich stets von widersprüchlichen Dispositiven und Anrufungen adressiert.

Da im nächsten Kapitel vergangene Sterbe-Dispositive thematisiert werden, sei hier noch der Begriff der »Vergegenständlichung« (auch: Objektivation) erläutert, der ebenfalls aus der Dispositivanalyse stammt und in dieser Arbeit von mir genutzt

---

37 Dieses Verständnis erinnert an den Framing-Ansatz aus der Kommunikations- und Medienwissenschaft, daher kann hier auch von Rahmung (Substantiv) bzw. rahmen (Verb) gesprochen werden.

38 Ein Beispiel hierfür stellt die legislative Abschaffung des *ie*-Systems und das damit verbundene Erbrecht dar, das jedoch aus Gewohnheit weiterhin wirkt, ohne zur aktuellen gesellschaftlichen Situation zu passen. Damit führt es zu den Problemen, die eine neue Behandlung des Sterbens erforderlich machen (siehe Abschnitt 3.6).

wird. Mit Vergegenständlichungen (auch: Objektivationen) sind symbolische und materielle Elemente von Dispositiven gemeint, in denen sich bestimmte Diskurse äußern (ebd. 95). Dies können »festgefügte und objektivierte Regelwerke, Rituale, Artefakte, Gebäude« oder andere materielle und immaterielle »Dinge« sein, an denen Diskurse »sichtbar« werden (ebd. 54, 58). Als Beispiel erwähnen Bührmann und Schneider die Zahnmedizin als diskursive Praxis, die »korrektes« Wissen zur Zahnhygiene produziert (über Vorlesungen, Forschung etc.). Diese diskursive Praxis werde sichtbar gemacht über allerhand Vergegenständlichungen: »von den Krankenkassenvorschriften zu regelmäßigen Vorsorgeuntersuchungen über die apparative Ausstattung von zahnärztlichen Behandlungszimmern bis hin zum künstlichen Gebiss« (ebd. 59).

2.2 Materialkorpus

Wie in Tabelle 1 ausgeführt wurde, habe ich das Feld für die Subjektivierungsanalyse in eine Anbieter- und eine Nutzerseite getrennt. Da nicht alle Diskursteilnehmer*innen auch Involvierte im Sinne von Anrufenden oder Angerufenen darstellen, sondern auch aus einer (beteiligten wie auch unbeteiligten) Beobachterposition das Phänomen kommentieren, habe ich zusätzlich eine dritte Kategorie der Kommentator*innen hinzugefügt. Diese werden im Folgenden näher erläutert.

2.2.1 Anbieter

Der erste Schritt war eine Internet-Recherche mit dem Suchbegriff *shūkatsu*. Die so gefundenen Anbieter (Unternehmen, Non-Profit-Organisationen, Berater*innen) wurden zunächst kartographiert, um etwaige geographische Konzentrationen auszumachen und das Feld räumlich einzugrenzen. Eine leitende Frage war dabei, ob *shūkatsu* ein vorwiegend städtisches Phänomen ist oder ebenso in ländlichen Gebieten vorkommt. Dieses Vorgehen war nur bedingt aufschlussreich, da *shūkatsu* kein Produkt an sich darstellt, sondern eher ein Content-Marketing-Tool, das von vielen Bestattungshäusern genutzt wird, um für ihre Dienstleistungen zu werben. Zudem handelt es sich etwa im Falle von Großanbietern von Bestattungen um landesweit agierende Anbieter (AEON Life etwa hat seinen Sitz zwar in Chiba, unterhält jedoch Filialen im ganzen Land). Interessant war jedoch die Feststellung, dass es abseits der zu erwartenden Ballungsgebiete Tōkyō, Nagoya und Ōsaka auch NPOs in dezentralen Großstädten wie Fukuoka gibt, die sich der Verbreitung von *shūkatsu* verschreiben.

Um Kontakt zu den Anbietern aufzunehmen, bot sich der Besuch von Branchenmessen an. Auf insgesamt sechs Messen konnte ich Gatekeeper kennenlernen und Interviewtermine mit Anbietern vereinbaren. Auch die Bitte um Interviews per

E-Mail wurde in den allermeisten Fällen positiv beantwortet. Da es sich um eine kundenorientierte Branche handelt, war es sehr einfach, Interviews auf der Anbieterseite zu arrangieren. Die Bestattungsindustrie ist so offen und breit gefächert, dass ich sogar über mein privates Netzwerk einen Kontakt zu einer Interviewpartnerin herstellen konnte. Insgesamt konnte ich so 21 Interviews auf der Anbieterseite arrangieren (wobei sich bei manchen Interviews mehrere Interviewpartner*innen zur Verfügung stellten). Dies umfasste auch Besuche und Besichtigungen von Kolumbarien (*nōkotsudō*), Bestattungsinstituten und Friedhöfen.

Überblick über die besuchten Messen:

- AEON *Shūkatsu Fair* in Chiba (März 2015) und in Tsudanuma (April 2016)
- welfare 2016 (*werufea*) mit *shūkatsu*-Segment (*Oya no tame, watashi no tame no shūkatsu fea*) in Nagoya (Juni 2016)
- Tag der Offenen Tür im Bestattungsinstitut Yayoizaka, Fukuoka (Sōgō sōsai nishi nihon tenrei Yayoizaka-jō), mit einem speziellen *shūkatsu*-Rakugo-Theater-Event (Juni 2016)
- Funeral Business Fair in Yokohama (Juli 2016) – B2B-Messe
- ENDEX JAPAN – Japan Funeral & Cemetery Show in Tōkyō (August 2016)

Bei den Messen ist zu unterscheiden, ob es sich um den Typ B2B (Business-to-Business) oder B2C (Business-to-Consumer) handelt. Bis auf die jährlich in Yokohama stattfindende Funeral Business Fair, die eine reine Unternehmensmesse (B2B) ist, richteten sich alle anderen hier aufgelisteten Messen direkt an die Konsument*innen.

2.2.2 Nutzer*innen

Auf der Nutzerseite interessierte mich, wie die angerufenen Menschen mit der Anrufung umgehen. *Shūkatsu* richtet sich universal an alle des Japanischen mächtigen Bürger*innen, ungeachtet von Geschlecht, Alter und Klassenzugehörigkeit. Damit kommt potentiell jeder und jede für ein Interview in Frage. Natürlich nimmt aber nicht jede*r tatsächlich die Anrufung wahr und setzt sich damit auch auseinander; die individuelle Relevanz und Anrufungsbereitschaft bzw. Anrufbarkeit ist nicht in der gesamten Bevölkerung gleich verteilt. Ich habe das Sampling daher dem Feld selbst überlassen, da ich Personen finden wollte, die die Anrufung, *shūkatsu* zu betreiben, kennen und sich damit bereits auseinandergesetzt haben. In der quantitativen empirischen Sozialforschung wäre hier insbesondere mit Blick auf die Repräsentativität der Stichprobe auf einen Selbstselektionsbias zu achten; inwiefern dies in der qualitativen Forschung und speziell in diesem Fall zutrifft, wird weiter unten diskutiert.

Zunächst hatte ich geplant, Besucher*innen von *shūkatsu*-Messen direkt anzusprechen und um ein Interview zu ihrer *shūkatsu*-Praxis zu bitten. Ich wollte vorher aus ethischen Gründen das Einverständnis der Messe-Veranstalter einholen; dieses wurde mir jedoch nicht erteilt. So wurde mir gleich auf der ersten *shūkatsu*-Messe von den Organisatoren zu verstehen gegeben, dass diese *shūkatsu*-Messen und das Sterben ohnehin ein delikates Thema seien und man sich die potentiellen Kunden nicht verschrecken (lassen) möchte. Ich setzte daher auf *word-of-mouth*-Akquise, also über Freunde und Freundesfreunde, die bereit waren, in ihren Familien- und Bekanntenkreisen für mich nach Personen zu suchen, die sich mit der Vorbereitung auf das eigene Ableben beschäftigen. Einige Interviews konnte ich so über Freunde aus Deutschland und Japan organisieren. Die meisten Interviews jedoch wurden mir über Kontakte an meiner ehemaligen Austauschuniversität (Chiba University) vermittelt. Neben 4 Interviews im Bekanntenkreis der wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen der Uni Chiba, konnte ich über den Leiter der internationalen AG des Seniorenclubs der Uni weitere 15 Interviews arrangieren. Hilfreich war hier, dass ich erst wenige Monate zuvor einen Vortrag an der Universität gehalten hatte und mich einige der Interviewten bereits kannten.[39] Meine Kontaktpersonen an der Universität Chiba waren besorgter als ich, dass das Sample in Bezug auf die Geschlechter zu unausgewogen sein könnte, und organisierten für mich im Anschluss zusätzliche Interviewmöglichkeiten. Ich hatte mir ursprünglich nicht vorgenommen, unbedingt auf ein ausgeglichenes Geschlechter- oder Klassenzugehörigkeitsverhältnis zu achten, da ich vermutete, dass sich ohnehin nur wenige Leute explizit mit *shūkatsu* beschäftigen und ich deshalb froh sein könnte über jede Person, die sich überhaupt finden ließ. Auch das Alter betreffend wollte ich zunächst offen bleiben, zumal die Erfinderin des *shūkatsu*-Begriffs mir auch im Interview bestätigte, dass *shūkatsu* sich an Menschen aller Altersgruppen richtet; meine Selbstrekrutierungsmethode führte jedoch dazu, dass die meisten Personen um die 60 Jahre und älter waren.[40] Letztlich führte ich 21 Einzelinterviews und 4 Gruppeninterviews bzw. Gruppendiskussionen sowohl mit Menschen, die sich mit *shūkatsu* beschäftigen als auch mit solchen, die der Praxis gegenüber eine ablehnende Haltung einnehmen (sich aber mitunter trotzdem mit dem eigenen Ableben beschäftigen, siehe Abschnitt 4.4.5). Die Interviews fanden in Saitama, Chiba, Tsudanuma, Fukuoka, Kyōto und Kōbe statt. 7 der Einzelinterviews fanden mit Personen weiblichen Geschlechts statt; 14

39 Im Nachhinein stellte sich heraus, dass wir uns unwissentlich bereits während meines Austauschjahres in Chiba 2007/2008 im Rahmen von Veranstaltungen für Austauschstudenten, die von den Senioren organisiert wurden, begegnet waren. Damit war bereits vor der Interviewsituation eine Vertrauensbasis gelegt.

40 Zum einen lag dies daran, dass meine »Rekrutierungsagenten« wohl automatisch davon ausgingen, dass sie eher die Eltern- und Großelterngeneration ansprechen; zum anderen aber sicher auch, weil es tatsächlich weniger Menschen unter 60 Jahren betreiben.

mit männlichen. An den Gruppendiskussionen nahmen weitere 19 Personen, allesamt weiblichen Geschlechts und mit einem Altersdurchschnitt von 67,5 Jahren teil (Spanne zwischen 32 und 84). Meine Interviewpartner*innen in den Einzelinterviews waren, sofern sie ihr Alter angaben, zwischen 47 und 83 Jahren alt, der Altersdurchschnitt lag bei 72 Jahren. Die Gruppendiskussionen waren zwar nicht geplant, ergaben sich aber aufgrund der Umstände und hatten teilweise den forschungspraktischen Vorteil, dass sie zum einen ökonomischer sind, dass also mehr Meinungen mit weniger Aufwand erhoben werden können, und zum anderen dass die Befragten sich untereinander bereits kannten und die Hemmschwelle, über sich zu erzählen, etwas geringer war (was wiederum den Nachteil haben kann, dass Unsagbarkeiten innerhalb der Gruppe erst recht nicht ausgesprochen werden können).

Diese Forschungsarbeit verfolgt kein Interesse an einer Repräsentativität im Sinne von extrapolierbaren Aussagen bezüglich einer Grundgesamtheit, wie Repräsentativität im massenmedialen Diskurs auf der Grundlage numerischer Stichprobenziehung der quantitativen Sozialforschung zumeist (miss-)verstanden wird (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2009: 46).[41] Ich frage nicht, wie viele Menschen welchen Alters und welchen Geschlechts in Japan tatsächlich *shūkatsu* betreiben (und wie viele nicht); dazu veröffentlichen Zeitungen sowie die Industrie selbst Statistiken, auf die zurückgegriffen werden kann (siehe Abschnitt 4.4.1). Statt um statistische Repräsentativität geht es in qualitativen bzw. rekonstruktiven Verfahren wie diesem hier eher um eine konzeptuelle Repräsentativität, die über Vergleich und Typenbildung erreicht wird (ebd. 46–48). Mit Typen sind Idealtypen im Weberschen Sinn gemeint. Daher entspricht das qualitativ ausgewertete Material bereits dann dem Repräsentativitätskriterium, wenn eine theoretische Sättigung erreicht ist, d.h. wenn das Material keine neuen Informationen mehr über die einzelnen Typen hergibt (ebd.). Mein Erkenntnisinteresse richtet sich auf die Rekonstruktion von tatsächlichen Subjektivierungsweisen, also welche Formen eines Umgangs mit den Anrufungen überhaupt existieren, die sich üblicherweise in den Typen eines normgerechten Verhaltens, einer teilweisen Appropriation oder einer vollständigen Ablehnung äußern. Wenn hier also Angaben zur Alters-, Geschlechts- und Raumstruktur meiner Interviews erfolgen, soll dadurch keineswegs der Eindruck entstehen, dass damit quantifizierbare Aussagen über eine Grundgesamtheit möglich wären. Die Frage, wie viele Menschen tatsächlich *shūkatsu* betreiben, ist für die vorliegende Arbeit eher von untergeordnetem Interesse; die Frage ist vielmehr: kommen die Programme bei den Adressierten überhaupt an und wenn ja, welche Teile davon und warum? Und, wenn sich herausstellt, dass die Programme einen

41 »Statt von Repräsentativität zu sprechen, welche die Statistik als Fachbegriff gar nicht kennt, ist es aufschlussreicher, Angaben zur Stichprobentechnik zu machen, denn ›eine Stichprobe ›repräsentiert‹ (...) niemals sämtliche Merkmalsverteilungen einer Population‹ (Diekmann2004: 368).« (zit.n. Przyborski/Wohlrab-Saar 2009: 46)

Anknüpfungspunkt in der Gesellschaft finden, worauf allein schon die kontinuierliche Existenz verweist, dann sagt dies auch bereits etwas über die Art und Weise aus, wie bestimmte Sachverhalte in einer Gesellschaft von bestimmten Akteuren als Problem konstruiert werden (und andere nicht), d.h. was als sagbar gilt und was nicht.

Da es sich bei *shūkatsu* um eine relativ rezente Wortneuschöpfung handelt, wählte ich für das Sampling die Minimalbedingung, dass die Interviewpartner*innen es kennen und betreiben bzw. es zu betreiben vorhaben. Menschen mit ablehnender Haltung zu finden, sollte sich im Aufruf eher schwierig gestalten, doch ergaben sich im Laufe der Feldforschung (aus einem System gegenseitiger Verpflichtungen zwischen Rekrutierungsagenten und Forscherin) dankenswerterweise auch Interviews mit Personen, die von *shūkatsu* nichts halten und es auch nicht zu tun gedenken.

Das zu analysierende Material wurde durch semi-strukturierte bzw. semi-narrative Interviews erhoben. Geplant waren in Abgleich mit der Biographieforschung narrative Interviews mit einer Einstiegsfrage als Erzählimpuls und zwei bis drei Nachfragen sobald die Erzählung ins Stocken gerät. Da ich aber ganz konkrete Dinge wissen wollte, bereitete ich einen Leitfaden mit zehn Fragen vor, die ich je nach Gesprächsverlauf stellte oder wegließ (was letztlich wohl mit dem Begriff des »problemzentrierten Interviews« nach Witzel besser gefasst werden könnte, siehe Bosančić 2014: 282–288). Przyborski und Wohlrab-Sahr (2009: 138ff) sind geradezu versucht, eine solche Interviewmethode in den Bereich der Fehlerquellen zu narrativen Interviews zu rücken. Ihnen zufolge griffen häufig Neulinge im Bereich der qualitativen Sozialforschung aus Sorge über die perzipierte »Unstrukturiertheit« narrativer Interviews zu offenen Leitfadeninterviews, die eigentlich kein »klassisches Erhebungsinstrument« in diesem Bereich seien und im Zweifelsfall (wenn Forscher etwa gar nicht auf »die subjektiven Relevanzstrukturen der Befragten« eingehen und stattdessen nur den Leitfaden durchgehen) eher die Richtung quantitativer Leitfadeninterviews einschlagen und daher im Rahmen einer Fehleranalyse zu behandeln wären. Dem ist etwa dadurch beizukommen, dass einer offenen Gesprächsführung immer der Vorrang vor einem starren Abfragen des Leitfadens gegeben wird und der Leitfaden eher als »flexibel einsetzbare Gesprächsführungstechniken« verstanden wird (Bosančić 2014: 286). Eine weitere Empfehlung ist, die Fragen nur als Stichpunkte zu formulieren, damit durch das Vorlesen vorformulierter Fragen nicht ein Disziplinierungseffekt bei den Befragten entsteht. Das war in dieser Forschung insofern nicht möglich, als die sprachliche und kulturelle Barriere es erforderte, die Fragen (das Gemeinte) mit Hilfe von Muttersprachlern in ein Vokabular zu bringen, das von den Befragten auch möglichst verstanden wird und zu ebenso sinnvollen wie »natürlichen« Antworten führt. Als problematisch erwies sich bei der Erstellung des Fragen-Leitfadens z.B. die Übersetzung von im Deutschen üblichen Wendungen, die jedoch so im Japanischen nicht verwendet werden und bei den Befragten eher auf Unverständnis gestoßen wären. So war etwa in der Frage »Was war für Sie der

Anlass, sich aktiv mit Ihrem eigenen Ableben zu beschäftigen?« durch die Übersetzung des Wortes »Anlass« bereits problematisch, da die Wörterbuch-Übersetzung *kikkake* in diesem biographischen Zusammenhang von den zu Rate gezogenen Muttersprachlern als zu technisch empfunden wurde. Stattdessen wurde mir das Wort *haikei*, »Hintergrund« (im Sinne von: »Was war der Hintergrund dafür, dass Sie…«), nahegelegt, bei dem ich zwar wiederum das Gefühl hatte, es sei zu technisch, es dabei aber trotzdem vorzog, dem Rat der Muttersprachler zu folgen. Letztlich konnte ich auch bei *haikei* zunächst ein Zögern bei manchen Befragten wahrnehmen und probierte es mitunter auch mit *kikkake*; da ich als Nicht-Muttersprachlerin all diese Nuancen nicht *ad hoc* ausdrücken und nachvollziehen kann, ist es ohnehin schwierig, eine soweit wie möglich »natürliche« Gesprächssituation herzustellen, zumindest nicht auf Grundlage des Vokabulars. Das Gespräch so wenig »leitfadenbürokratisch« (Przyborski/Wohlrab-Sahr 2009: 143) und so »natürlich« wie möglich zu gestalten, muss also in Fremdsprachen über andere als die sprachlichen Marker erfolgen. Vielmehr kommt es hier auf die plausibel gemachte Intention an, die Gesprächspartner in ihrem subjektiv gemeinten Sinn verstehen zu wollen, d.h. über häufiges Nicken und zustimmende akustische Signale des Zuhörens (*aizuchi*), die in der japanischen Gesprächsführung notwendig sind, ein genuines Interesse an den Befragten zu signalisieren und sie damit zum Sprechen zu animieren. Auch (knapp zu haltende!) Kommentare über das eigene Erleben bzw. ein Vergleich zur subjektiven Wahrnehmung ähnlicher Sachverhalte in Deutschland erschienen mir für die Vertrauensbasis legitim, da hierdurch das Weitersprechen auch angeregt wurde. Dabei ist selbstverständlich unbedingt darauf zu achten, die Aussagen der Interviewten nicht zu beurteilen; aber entgegen der von Bosančić (2014: 285) erwähnten Regel »Nicht bemitleiden […]« setzte ich empathische Bemerkungen ein, um eine gute Gesprächsatmosphäre aufrecht zu erhalten.

Die Interviewpartner*innen rekrutierte ich über einen Aufruf im Bekanntenkreis nach Menschen, die *shūkatsu* betreiben oder vorhaben es zu tun.[42] Leider gestaltete es sich schwierig, bereitwillige Interviewpartner*innen für ein narratives Interview zu finden, und das nicht etwa auf Grund der Annahme einer Tabuisierung des Todes und Sterbens – im Gegenteil, wenn ich die Leute einmal beim Interview hatte, waren sie sehr dankbar für die Gelegenheit, endlich einmal über die eigene

42 Bei *shūkatsu* als Universalaufforderung an sämtliche Bürger*innen Japans, unabhängig von Alter, Geschlecht und sozialer Lage, wäre zwar auch ein anderer Zugang zu diesem Bereich des Felds möglich gewesen, z.B. durch einen Aufruf, der *shūkatsu* nicht explizit erwähnt. Dies hätte möglicherweise den Vorteil gehabt, dass die Leute sich nicht gezwungen gefühlt hätten, zu *shūkatsu* Position beziehen zu müssen, auch wenn sie vielleicht keine Position dazu haben, und die Daten weniger »künstlich« wären. Diese methodischen Überlegungen können eine Rolle in der Zukunft spielen. Letztlich interessierte mich jedoch die Meinung der Angerufenen zu der Anrufung durch *shūkatsu*, sodass mir die direkte Abfrage plausibel und forschungspragmatisch gerechtfertigt erscheint.

Sterblichkeit und Erfahrungen mit dem Tod in der Familie zu sprechen. Die Schwierigkeit bestand eher darin, dass die Angefragten nicht sofort nachvollziehen konnten, um was für eine Art von Interview es sich handeln würde, was von ihnen verlangt wird und was meine Erwartungen als Forscherin sind. Hier sind neben sprachlichen auch methodisch-interkulturelle Faktoren am Werk: neben der Schwierigkeit, das eigene Vorgehen überhaupt auf Japanisch zu formulieren, ist qualitative Forschung, wie auch in Deutschland, in Japan weniger bekannt als quantitative, und so können sich die Menschen oftmals nicht vorstellen, dass ihre unvorbereiteten, spontanen, subjektiven Redebeiträge etwas zur Beantwortung von Forschungsfragen, dazu noch von einer ausländischen Studentin/Wissenschaftlerin[43] beitragen können, wie sich immer wieder in Kommentaren der Art »Ich weiß ja nicht genau, was Sie wissen wollen…« äußerte. Dies zu erklären und den Interviewten die Unsicherheiten in Bezug auf die eigenen Aussagen und Sagbarkeiten zu nehmen, ist bereits in der eigenen Sprache umständlich; ein großer Teil der Vor- und Nachbereitung der Interviews bestand daher darin, meine eigene Position und mein Erkenntnisinteresse zu erklären, ohne zu viel von den Vorannahmen und Bewertungen preiszugeben. Das eigene Forschungsinteresse und methodische Vorgehen beim Interviewaufruf sowie im Nachgang in einer verständlichen japanischen Sprache formulieren zu lernen, sollte in der Forschung daher nicht unterschätzt werden.

2.2.3 Kommentator*innen

Hierunter zählen Medienbeiträge in Zeitungen, Zeitschriften, inklusive deren Online-Ausgaben, die *shūkatsu* kommentieren und eine Bewertung bzw. Einordnung vornehmen. Aus diesen Beiträgen konnte über eine Frequenzanalyse die Begriffskarriere rekonstruiert werden (vgl. Abschnitt 4.2.2). Weiterhin gibt es Beiträge in Enzyklopädien, die einen definitorischen Charakter haben und erste

43 »Deutschland« evoziert in Japan gemeinhin Verehrung und Hochachtung u.a. für technische, wissenschaftliche und musikalische Errungenschaften. Daher wirkt allein schon die Selbstpositionierung als »Forscherin aus Deutschland« als Türöffner. Interessant wird es in Bezug auf die Unterscheidung zwischen Wissenschaftlerin/Forscherin und Studentin, da die Position der Doktorandin der Geisteswissenschaften, wie in Deutschland, eher selten ist und deshalb nicht von allen Menschen eingeordnet werden kann. Das bedeutet, dass man in der Wahrnehmung der Menschen gefangen ist zwischen dem niedrigeren Studentenstatus als *gakusei* und dem höheren Lehrerstatus als *sensei*, wobei ersterer eher Hilfsbereitschaft provoziert und letzterer eher Hochachtung und damit auch ein bisschen Schüchternheit bewirken kann. Die Klärung meiner Position innerhalb der wissenschaftlichen Hierarchie und Karriereleiter führte in Hinblick auf unterschiedliche Handhabungen in Japan und Deutschland, aber auch wegen des niedrigen Bekanntheitsgrades von Geisteswissenschaften, nicht selten zu Irritationen auf beiden Seiten.

wissenschaftliche Interpretationen liefern können. Während meines Forschungsaufenthaltes in Japan habe ich zudem Wissenschaftler*innen gesucht, die sich mit dem Thema beschäftigt haben und in ihren jeweiligen Feldern (Soziologie, Religionswissenschaft, Ethnologie) verorten. Auch mit diesen führte ich Gespräche, in denen ich wertvolle Lektüretipps und Kontextualisierungen erhielt. Besonders hervorzuheben ist hier der Besuch im Nationalen Museum für Japanische Geschichte (Kokuritsu Rekishi Minzoku Hakubutsukan, kurz: Rekihaku) in Sakura (Präfektur Chiba), in dem u.a. Material zu früheren Bestattungsformen ausgestellt ist und mit Yamada Shin'ya ein ausgewiesener Spezialist für die Geschichte von Tod und Bestattung in Japan arbeitet.

Eine Anmerkung: Das Feld der Kommentator*innen ist nicht trennscharf von dem der Anbieterseite zu trennen, da auch die Anbieter*innen selbst über ihre Praxis reflektieren. Dies ist allein schon aus dem Grund nötig, dass sie die Bedürfnisse ihrer Kund*innen genauestens kennen müssen, um ihre Produkte diesen anzupassen. Schließlich sind kleine und mittelständische Unternehmen wie kein anderes Wirtschaftssegment direkt von der Gunst der Kund*innen abhängig und müssen sich daher stets neu erfinden, um auf dem Markt mithalten zu können. Für viele Unternehmen im Bestattungsbereich ist *shūkatsu*, wie weiter unten ausführlicher besprochen wird, in erster Linie ein Mittel zur Kundenbindung; und daher auch nur so lange für sie interessant, wie es die Kund*innen ihnen auch »abkaufen«. Dies erklärt auch, warum selbst manche Unternehmer*innen aus der Bestattungsbranche gegenüber *shūkatsu* eine eher skeptische Haltung einnehmen. Zudem ist die Einschätzung der *shūkatsu*-Anbieter nicht weniger wert als die der Wissenschaftler*innen, denn auch sie ordnen das Wissen über die Praktiken des »richtigen« und »falschen« Ablebens, auch sie sind gleichzeitig Involvierte wie Beobachter.

2.2.4 Weiteres Material

An dieser Stelle möchte ich das Material erwähnen, das nicht aus Interviews gewonnen wurde. Dies umfasst zum einen Homepages, Newsletter, Broschüren und Flyer von Anbietern. Zum anderen bin ich über *shūkatsu*-Zeitschriften und Newsletter auf prominente Vorbilder gestoßen, die über ihre eigene Lebensendvorbereitung publiziert haben und so den Diskurs mitprägen, wie Kaneko Tetsuo und seine Witwe Kaneko Wakako (vgl. Abschnitt 4.3.6). Diese wirken damit vor allem an der Etablierung eines modellhaften, guten Sterbens (und im Übrigen auch guten Lebens) mit und werden daher am Rande erwähnt. Auch Publikationen im populärwissenschaftlichen oder Sachbuch-Bereich, die sich mit dem richtigen Sterben beschäftigen, wurden gesammelt und bibliographiert, um eine Kartographie des Phänomens *shūkatsu* herzustellen. Sie konnten nicht allesamt in der Analyse berücksichtigt werden. Es sei deshalb darauf verwiesen, dass hier noch reichlich nicht ausgewertetes Material vorhanden ist.

2.2.5 Auswertungsmethode

Das Modell-Subjekt wurde an Hand des gesammelten Materials – schriftlicher, bildlicher und gesprochener Natur – diskursanalytisch mit Hilfe der oben ausgearbeiteten Begriffe erarbeitet. Für die Darstellung erschien es sinnvoll, den normativen Anforderungskatalog als Imperative zu formulieren.

Die Ausarbeitung der tatsächlichen Subjektivierungsweisen erforderte zunächst die Transkription der Interviews mit den Nutzer*innen. Danach erfolgte die Feinanalyse durch Kodierung in MAXQDA und teilweise auch in Microsoft Word.[44] Hierfür wurden zunächst möglichst kontrastierende Interviews vorausgewählt und Typen (»Extreme«) gebildet. Diese Extreme werden im Auswertungsteil an Hand exemplarischer Zitate untermauert. Nach und nach wurden noch so viele Interviews hinzugenommen, bis keine neuen Typen mehr gebildet werden konnten. Die Kodierung erfolgte teilweise allein, jedoch zumeist in Interpretationsgruppen.[45] Durch das Interpretieren in Gruppen können eigene Interpretationen intersubjektiv abgeglichen und ggf. korrigiert werden. Es geht bei den Gruppeninterpretationssitzungen darum, eine möglichst große Bandbreite an Interpretationsmöglichkeiten zu finden und daraus die wahrscheinlichste(n) auszuwählen. Um zu testen, inwiefern die Zusammensetzung der Interpretationsgruppe einen Unterschied macht, habe ich einen Interviewausschnitt sogar in mehreren Gruppen diskutieren lassen. Als hilfreich erwies sich bei den Gruppeninterpretationen die Methode der Sequenzanalyse (sequentielle Feinanalyse).[46]

---

44 Kodieren ist kein »Hexenwerk« und erfordert nicht zwingend Spezialsoftware.

45 An dieser Stelle sei noch einmal allen Beteiligten gedankt, die sich für die Interpretationsgruppen zur Verfügung gestellt haben. Dies war nach dem Führen der Interviews der Teil der Forschung, der am meisten Spaß gemacht hat.

46 Vgl. hierzu die Methodenwerkstätten der Augsburger WDA/Reiner Keller. Bei dieser Art der Sequenzanalyse wird immer nur Satz für Satz aufgedeckt und werden so lange Interpretationen vorgeschlagen, bis nichts neues mehr dazukommt. Erst dann wird der nächste Satz aufgedeckt, der die möglichen Interpretationen eingrenzt. Hier kommt es darauf an, nicht unbedingt eine einzig wahre Interpretation zu finden, sondern aus den möglichen die wahrscheinlichste, wobei auch Ambivalenzen bestehen bleiben können (d.h. mehrere Interpretationsmöglichkeiten).

3. Frühere Sterbe-Dispositive: Wie wurde zuvor in Japan gestorben?

Um herauszufinden, wie sich der Umgang mit Sterben und Tod in den letzten Jahrzehnten gewandelt hat, ist es zunächst nötig zu erklären, wie Sterben und Tod zuvor institutionell gehandhabt und diskursiv verhandelt wurden. Es erscheint sinnvoll, hier von Sterbe-Dispositiven zu sprechen, um zu zeigen, dass auch diese auf zuvor definierte Probleme reagiert hatten und umfassende diskursive, institutionelle, religiös-philosophische, architektonische etc. Arrangements bereitgestellt haben, um mit dem Problem des Sterbens umzugehen. Dies hilft zugleich, kulturspezifische Begriffe etwa in Bezug auf die Bestattung zu benennen, die im Rahmen von *shūkatsu* teilweise wiederentdeckt, neu interpretiert oder verworfen werden. Die früheren Sterbe-Dispositive können hier jedoch lediglich kursorisch skizziert werden, da sie nicht der Hauptgegenstand der Analyse waren. Auch liegt der Fokus in diesem Kapitel vor allem auf Grabpflege und Bestattung und weniger auf Vorstellungen über den (idealen, »guten«) Tod sowie die Altenpflege, da letztere im Analyseteil noch ausführlich behandelt werden.

Die Veränderungen im japanischen Bestattungswesen und der Grabpflege, die zur Entwicklung von *shūkatsu* geführt haben, gehen auf die 1960er Jahre zurück und traten seit Mitte der 1990er Jahre deutlich zutage. Seitdem erregen sie auch verstärkte Aufmerksamkeit von Wissenschaftler*innen innerhalb und außerhalb Japans. Seit der Nachkriegszeit werden Sinn und Zweck der »traditionellen« Bestattungsriten hinterfragt bzw. werden sie aus praktischen Gründen – Landflucht, Veränderung der Familienstruktur, ökonomischer Wandel – von anderen Bestattungsformen ersetzt. Bei den »traditionellen«, »alten« oder »althergebrachten« Riten handelt es sich allerdings nicht etwa um eine vormoderne Bestattungsform. Vielmehr ist die Art der Bestattung, die gerade zunehmend hinterfragt, modifiziert oder auch gänzlich abgelehnt wird, ein Produkt des modernen Nationalstaats, wobei ihre Wurzeln bis in die frühe Neuzeit zurückreichen. An dieser Stelle soll daher zunächst die standardisierte, moderne Bestattung näher beleuchtet werden. Anschließend wird ihre historische Entwicklung bis in die Edo-(1603-1868) und die Meiji-Zeit (1868–1912) zurückverfolgt, um den heutigen Wandel des Bestat-

tungswesens einordnen zu können und an Hand einiger konkreter Beispiele zu illustrieren.

3.1 Ablauf einer modernen Bestattung

Shūkatsu-Publikationen liefern einen leicht verständlichen Überblick über das Bestattungswesen – das ist schließlich eines der erklärten Ziele der Praxis. Um die Veränderungen des Bestattungswesens in Japan nachzuvollziehen, bietet es sich zunächst an, eine Darstellung der modernen Bestattung zu betrachten. Abbildung 2 zeigt den Prozess zwischen dem Tod einer Person (*rinjū*) und der Beisetzung (*nōkotsu*) grafisch. Streng genommen handelt es sich bei dieser Darstellung bereits um eine verkürzte Version der modernen Bestattung.[1] Ähnliche Abbildungen finden sich in gedruckten wie digitalen *shūkatsu*-Medien zuhauf. Ihre Funktion ist es, die komplexen und heutzutage von vielen Menschen als zu kompliziert und anstrengend wahrgenommenen Rituale nach dem Tod eines Menschen zunächst übersichtlich und verständlich darzustellen, um im Anschluss die Möglichkeiten zu erläutern, diese Zeremonien durchzuführen und ggf. abzukürzen (etwa um Geld, Zeit und Aufwand zu sparen). Es gibt daher nicht *das eine* Modell, nach dem eine Bestattung abläuft. In anderen Publikationen können daher auch weitere Rituale aufgeführt sein, die hier nicht vorkommen. Auch gab es früher schon regionale sowie Klassenunterschiede, die die Bestattung beeinflusst haben. Es hat sich aber in der Moderne nach und nach ein standardisierter Ablauf durchgesetzt (Bernstein [2006: 6] spricht von einem »Japanese way of death«), der sich nun wieder in Auflösung befindet. So werden z.B. heute 99 Prozent der Verstorbenen in Japan eingeäschert, und auch wenn dies in Überblicksdarstellungen gelegentlich fälschlicherweise buddhistischen Überzeugungen zugeschrieben wird, hängt die Universalisierung der Kremation in Japan vielmehr mit der Entstehung eines modernen Nationalstaats seit der Meiji-Zeit zusammen (Bernstein 2006: 67–90).[2]

---

1 Unterschiede zwischen dieser Form und der »traditionellen« werden von mir an den entsprechenden Stellen erläutert. Die Abbildung basiert auf einer Übersicht in einem Artikel, den mir Mutō Yoriko, Gründerin der Shūkatsu Counselor Association, bei unserem persönlichen Treffen als Kopie überlassen hat. Ich habe die Übersicht adaptiert und deutsche Übersetzungen eingefügt.

2 Erst im Jahr 1935 überstieg die Anzahl der Feuer- gegenüber Erdbestattungen die 50-Prozent-Marke (Kotani 2015: 5).

Abbildung 2: »Ablauf von Todeszeitpunkt bis zur Beisetzung« – Übersicht des Ablaufs der Bestattung in Japan

お墓の準備ができたら Nach Fertigstellung des Grabs	49日目直前の週末 Wochenende vor dem 49. Tag	葬儀翌日 Tag nach der Beerdigung	死後2〜7日程度 2-7 Tage nach dem Tod	死後24時間以上 24h nach dem Tod	当日 Todestag
納骨 Beisetzung	←四十九日法要 Ritual am 49. Tag	←挨拶回り・清算 Höflichkeitsbesuche, Abrechnung	←葬儀・告別式 Trauerfeier ←火葬 Kremation ←初七日 Zeremonie am 7. Tag	←納棺 Einsargung ←通夜 Totenwache	←ご臨終 Ableben ←搬送 Überführung ←安置 Lagerung ←葬儀社選び Wahl des Bestatters
火葬済印付き許可証を提出 Abgestempelte Einäscherungsgenehmigung einreichen			火葬許可証に「火葬済み」印をもらう （自治体によって書式・書名が異なる） Einäscherungsgenehmigung mit "eingeäschert" abstempeln lassen (das Formular und der Name des Formulars können sich je nach Gemeinde unterscheiden)	「火葬許可証」をもらう （「火葬許可申請書」が必要な場合も） Einholung der "Einäscherungsgenehmigung" (in manchen Fällen ist zuvor ein Antrag nötig)	「死亡診断書」を医師に書いてもらう （遅くとも死亡の翌日には交付） Ausstellung des Totenscheins durch den Arzt (spätestens am Tag nach dem Tod) 診断書と「死亡届」を自治体に提出 （死亡を知って7日以内） Ärztliche Bescheinigung zusammen mit der Todesmeldung bei der örtlichen Selbstverwaltungseinheit einreichen (innerhalb von 7 Tagen nach dem Tod)

Quelle: eigene Darstellung nach einem Artikel von Mutō Yoriko

Wie sieht nun dieser standardisierte Ablauf einer Bestattung in Japan aus? Am Todestag ist zunächst ein Totenschein (*shibō shindansho*) durch einen Arzt ausstellen zu lassen (spätestens am Tag danach). Danach wird der Leichnam an einen Ort überführt (*hansō*), z.B. zum Bestattungsinstitut, an dem er gelagert wird (*anchi*). Innerhalb von 7 Tagen nach dem Tod muss der Totenschein an die lokale Selbstverwaltungseinheit übergeben werden. Daraufhin erfolgen die Einsargung (*nōkan*) und die nächtliche Totenwache (*tsuya*) um die verstorbene Person herum. Es folgen die eigentliche Trauerfeier (*sōgi*) und das Ritual des Abschieds (*kokubetsushiki*), die heutzutage üblicherweise zusammengefasst werden.[3] Im Anschluss findet die Kremation (*kasō*) statt, die in Japan üblicherweise nur eine bis zwei Stunden dauert. Unerwähnt

3 Bernstein (2006: 150) verweist darauf, dass die *kokubetsushiki* erstmals 1901 als Alternative zur religiösen *sōgi* durchgeführt wurde. Heute werden die Begriffe *kokubetsushiki* und *sōgi* im Alltagsgebrauch jedoch nicht auseinandergehalten (ebd. 151).

bleibt in der Grafik der nach der Kremation erfolgende und in vielen Teilen Ostasiens verbreitete Brauch, dass die Familienmitglieder die noch unverbrannten Knochenreste mit Stäbchen auflesen und in die Urne legen (*shūkotsu* bzw. *kotsuhiroi*).[4] Weiterhin sind buddhistische Totenandachtszeremonien am 7. und am 49. Tag nach dem Tod vorgesehen (*shonanoka* und *shijūkunichi*); das Ritual heißt *hōyō*. Erst am 49. Tag oder danach wird traditionell die Urne in den Friedhof überführt (*nōkotsu*). Häufig möchten die Menschen heutzutage jedoch nicht so lange warten – viele reisen für die Bestattung von weit her an und müssten für die Beisetzung erneut anreisen – und ziehen stattdessen die Überführung auf den Friedhof auf den Tag der Kremation vor. Dies wurde durch eine technische Neuerung ermöglicht, die in den 1920er und 1930er Jahren flächendeckend in Krematorien eingeführt wurde und die Kremationszeit auf bis zu eine Stunde reduzierte: der Betrieb mit fossilen Brennstoffen statt mit Holz (Bernstein 2006: 126–128).

In dieser von Mutō erarbeiteten Übersicht sind in der oberen Reihe die (religiösen) Rituale (*tsuya, sōgi, kokubetsushiki, shonanoka, shijūkunichi hōyō*) gemeinsam mit profanen Prozeduren (*hansō, anchi, kasō*) und in der unteren Reihe einige administrative Vorgänge dargestellt. Dies ist nicht unbedeutend, weist es doch auf die Verflechtung und gegenseitige Überlagerung von religiösem oder von Brauchtum überliefertem Zeremoniell, medizinischen Notwendigkeiten und der staatlichen Bürokratie hin, die jeweils andere Erfordernisse an die Trauernden stellen und mit ihren jeweils eigenen Regeln kodifiziert sind. Diese Regeln lasten denjenigen, die sie befolgen müssen, eine immense organisatorische Last auf und wurden vormals wohl nicht umsonst von vielen Menschen gemeinschaftlich geschultert. Einige von ihnen wurden von religiösen Institutionen als Trauer-Rituale kodifiziert, andere wurden erst in der modernen Verhandlung des Todes in Form solcher Grafiken als Teil der Bestattung kodiert. Die Regelungen, etwa innerhalb von 24 Stunden den Tod anzuzeigen und von einer autorisierten Person bestätigen zu lassen oder erst nach 49 Tagen die Überreste auf den Friedhof zu überführen, haben ihre ihnen jeweils zugedachten Funktionen – sei es, um die verstorbene Person zu ehren und in ihr jenseitiges Buddha-Leben zu überführen (theologische Funktion), um den leblosen Körper fachgerecht aufzubewahren und zu entsorgen und dadurch die Lebenden vor Infektionen zu schützen (hygienisch-medizinische Funktion), um den seelischen Trauerprozess der Hinterbliebenen und deren soziale Reorganisation nach dem Tod eines Mitglieds ihrer Gemeinschaft zu unterstützen (psychologische und soziale Funktion) oder um der Registrierungspflicht gegenüber dem Staat nachzukommen, der

4 In Deutschland findet die Kremation über einen Zeitraum von mehreren Stunden bis zu einem Tag statt, sodass nur noch Asche übrig bleibt. In Japan bleibt die Familie üblicherweise während der Einäscherung in der Nähe des Krematoriums, da die Prozedur nur wenige Stunden dauert und direkt im Anschluss das Ritual des Knochenauflesens erfolgt.

Daten über die Bürger*innen sammelt, um sie für deren Regierung auswerten zu können (administrative Funktion).[5]

Dieser Ablauf wird zwar als das Standardmodell präsentiert, an dem sich die Adressierten orientieren können. Es ist jedoch weder das althergebrachte Modell – vielmehr ist es historisch gewachsen und hat sich so erst im Verlauf des 20. Jahrhunderts entwickelt, wie im nächsten Abschnitt gezeigt wird; noch wird es so von der Masse der Gesellschaft befolgt. Allein schon der Fakt, dass es einer Anleitung bedarf, sollte deutlich machen, dass das System nicht mehr selbstverständlich und allen gleichsam geläufig ist. Besonders in den Städten haben sich in den letzten Jahren viele Alternativen herausgebildet, die dieses Modell nur in abgekürzter Form befolgen oder sich gänzlich davon abwenden. Darum wird es in den nächsten Abschnitten gehen.

3.2 Entstehung der modernen Bestattung: Bestattungsbuddhismus, Familiengrabsystem und die Rolle der Dorfgemeinschaft

Wie hat sich die moderne Bestattung historisch entwickelt und welche Regierungstechnologien und -rationalitäten waren dabei wirksam?

Die moderne Art der Bestattung hat sich in Japan in der Meiji-Zeit (1868–1912) herausgebildet und blieb noch bis zur Mitte der Shōwa-Zeit (1926–1989) die vorherrschende Form (Suzuki 2000: 40). Ihre Ursprünge hat sie jedoch bereits im »Bestattungsbuddhismus«, der sich in der Edo-Zeit (1603–1868) entwickelte (vgl. Rowe 2011: 21). Dass der Buddhismus zum Träger von Bestattungen wurde, wird historisch auf die Einführung des Systems zur Führung von Familienregistern (*danka seido*) zurückgeführt, wonach das Shōgunat alle Haushalte verpflichtete, sich bei einem buddhistischen Tempel zu registrieren.[6] Dies stellt eine Regierungstechnologie dar, im Rahmen derer alle Staatssubjekte beobachtbar und somit kontrollierbar wurden (Bernstein 2006: 33). Diese Registrierung nahm insofern bereits biopolitische bzw. gouvernementale Züge an, als ab 1671 vom Shōgun ein Dekret erlassen wurde, demzufolge lokale Beamte nicht nur die Tempelzugehörigkeit, sondern auch das Alter und das Geschlecht der Mitglieder sowie deren Todesfälle, Geburten und Wohnortwechsel erheben sollten, wobei die buddhistischen Tempel hierfür den Bürokraten die Anzahl der Todesfälle lieferten (ebd.). Die registrierten Haushalte (*danka*) gingen

5 Diese funktionale Kategorisierung orientiert sich an Yamada (2010; 2007: 4–14).

6 Dieses System hat wiederum seine Wurzeln im Anfang des 17. Jahrhunderts etablierten *terauke seido*, dessen Ziel der Schutz gegen eine christliche Missionierung war. Demnach musste jeder Haushalt mittels der Registrierung bei einem buddhistischen Tempel jährlich von Neuem nachweisen, dass seine Mitglieder nicht zwischenzeitlich zum Christentum konvertiert sind (Bernstein 2006: 21).

eine enge Beziehung mit ihrem Tempel ein, die über Generationen hinweg aufrecht zu erhalten war (Rowe 2011: 22). Sie wurden verpflichtet, ihre Tempel über Spenden und Gaben finanziell zu unterstützen und ihre Bestattungszeremonien von diesen abhalten zu lassen. In dieser Zeit ist auch die Entstehung von familien- (d.h. *ie*-)zentrierten Gräbern zu beobachten, die an die Stelle von nicht-familiengebundenen Gemeinschaftsgräbern traten (ebd.). Das *ie*-Bewusstsein (siehe unten ausführlich) entwickelte sich also in enger Verbindung zum Familienregistrationssystem in der Edo-Zeit.

Mit der Abschaffung des Shōgunats durch die Meiji-Restauration sollte auch das buddhistische System abgeschafft werden, das dessen Regierungswesen gestützt hatte. Der staatliche Versuch der Abschaffung des Buddhismus und der Etablierung des Staats-Shintō scheiterte, was das Bestattungswesen angeht, jedoch. So wurde etwa das 1873 erlassene Verbot von Kremationen, die als buddhistische Praxis angesehen wurden, im Jahr 1875 nach bereits zwei Jahren wieder aufgehoben (vgl. Bernstein 2006: 16–17, 67–90), und Shintō-Priestern wurde schon 1882 verboten, Bestattungen durchzuführen, obwohl erst zehn Jahre zuvor Gesetze erlassen worden waren, die das Bestattungswesen vollständig dem Shintō hatten übertragen sollen (Rowe 2011: 23). »Buddhist mortuary rites could not be simply legislated away«, kommentiert Rowe (ebd.) diesen frühen Nationenbildungs- und Modernisierungsprozess. Der Volkszensus wurde den buddhistischen Tempeln allerdings 1872 tatsächlich entzogen, sodass die pflichtmäßige Registrierung bei den Tempeln entfiel. Zwar löste sich das *danka*-System dadurch noch nicht unmittelbar auf und viele Menschen blieben ihren Tempeln zunächst treu; wie sich heute jedoch zeigt, hatte dies in den nachfolgenden Generationen den Effekt, dass Menschen etwa durch Wegzug die Verbindung zu ihrem Tempel nach und nach verloren haben, was als *danka banare* bezeichnet wird. Dies führt unweigerlich zu einem Rückgang von Gemeindemitgliedern, von denen jedoch das finanzielle Überleben der Tempel zu großen Teilen – bei manchen gar vollständig – abhängt.[7] Auch vor diesem Hintergrund des Schwindens der finanziellen Ressourcen von Tempeln ist die heutige Entwicklung des Bestattungswesens in Japan zu verstehen.[8] Denn Bestattungen wurden durch den Verlust der Gemeindemitglieder zur einzigen Einnahmequelle für buddhistische Tempel. Damit gerieten die Tempel allerdings in Verruf, geldgierig zu sein und das Leid der Menschen für ihre eigenen Zwecke zu missbrauchen (Rowe 2011: 35).

---

7 Rowe weist zudem auf weitere Faktoren hin, die die Verarmung buddhistischer Tempel vorangetrieben und dazu geführt haben, dass die Ausrichtung von Bestattungen zur Haupteinnahmequelle wurde, z.B. die Bodenreformen der Nachkriegszeit, auf Grund derer Miet- und Pachteinnahmen aus Grundbesitz entfielen (Rowe 2011: 26–31).

8 So seien buddhistische Priester inzwischen eher zu Handlangern der Bestattungsunternehmen, zu einem bloßen Teil des »Gesamtpakets Bestattung« geworden (Rowe 2011: 31, 38).

Diese Kritik am »Bestattungsbuddhismus« wurde besonders seit den 1960er Jahren laut und kommt etwa im Aphorismus des »Mönchs, der sich dumm und dusselig verdient« (*bōzu marumōke*, wörtlich: Glatzkopf, der den Reingewinn einsteckt) zum Ausdruck (Boret 2014: 90). Bereits vor 60 Jahren wurden daher Rufe nach einer Abschaffung der Bestattung laut (Rowe 2011: 36). Neue Bestattungstrends spiegeln auch diese Abwendung vom Buddhismus wider, indem sie zuweilen dezidiert vom Einbezug von Priestern absehen (z.B. bei der Direktbestattung/*chokusō*, siehe Abschnitt 3.4) (ebd.).

Ein weiterer legislativer Hintergrund, der für das Verständnis des modernen Bestattungswesens – und für die strukturellen Schwierigkeiten, es zu reformieren – wesentlich ist, ist das Meiji-Zivilrecht (*meiji minpō*) von 1898 (Rowe 2011: 24). Darin wurde das *ie*-System, ein vor der Meiji-Zeit den Eliten vorbehaltenes patrilineares Familiensystem, das dem intergenerationalen Erhalt von Besitz und Status diente, qua Gesetz der gesamten Bevölkerung übergestülpt. Dies diente dazu, die Ideologie des Kaisers als Oberhaupt des Familienstaates bis in die kleinsten staatlichen Einheiten – die Haushalte – zu tragen. Laut diesem Gesetz erbte beim Tod des Vaters dessen ältester Sohn (*chōnan*) den Haushalt und war als rechtmäßiger Nachfolger (*shōkeisha* oder *kōkeisha*) verantwortlich für die Fortführung der Genealogie, der rituellen Güter und des Familiengrabs (*senzo daidai no haka*).[9]

Im japanischen Familiengrab werden über mehrere Generationen hinweg die Gebeine der verstorbenen Familienmitglieder und Ahnen aufbewahrt. Es bildet eine gegenständliche Grundlage für die Ahnenverehrungsriten (*sosen sūhai*). Die Pflege des Familiengrabs endet allerdings nicht mit der Bestattungszeremonie, sondern sie umfasst die Pflicht zu regelmäßigen Besuchen am Grab im Jahresverlauf, etwa zum *O-bon*-Fest, zu Neujahr (*o-shōgatsu*) oder zu den beiden Tag- und Nachtgleichen (*higan*), aber auch an bestimmten Todestagen über mehrere Jahre hinweg.[10] Hier vermischen sich buddhistische und shintōistische Vorstellungen vom Leben

---

9 Vgl. Artikel 987 des Meiji-Zivilrechts (Recht der Haushaltsnachfolge, *katoku sōzoku no tokken*). Siehe auch Murata (2013: 42); Rowe (2011: 24–25).

10 Diese aus dem Buddhismus stammenden Feierlichkeiten heißen auf Japanisch *nenki hōyō*, dt. etwa »jährliche Trauerfeier zum Todestag«. Die Zählwörter für diese Tage sind *shūki* für den ersten Todestag und *kaiki* für alle nachfolgenden. Der erste Todestag heißt demnach *isshūki* und findet im Jahr nach dem Tod bzw. im 13. Monat statt. Danach werden die Trauerzeremonien zwar als 3., 7., 13., 17., 23., 27., 33., 50. Trauerfeier (*sankaiki*, *nanakaiki*, *jūsankaiki* usw.) bezeichnet, jedoch muss davon immer ein Jahr abgezogen werden, sodass die Feiern tatsächlich jeweils im 2., 6., 12., 22., 26., 32. und 49. Jahr nach dem Tod stattfinden (vgl. www.shinke-sousai.com/period/, 19.02.2019). Das liegt daran, dass die erste Totenandacht (*hōyō*) bereits am 49. Tag stattfindet (traditionell wird dann auch erst beigesetzt), diese heißt *kiake hōyō*. Den Abschluss bildet eigentlich der 32. Todestag (33. Trauerfeier, *sanjūsankaiki*; in manchen Regionen auch erst die 50., *gojūkaiki*), auch als *tomuraiage*, dt. »Beendigung der Trauer«, bezeichnet – ab diesem Zeitpunkt werden die Toten nicht mehr als Familienmitglieder betrauert, sondern als Ahnen verehrt (*sosen sūhai*, vgl. Suzuki 2014: 17). Heutzutage schließen

und Tod: laut shintōistischem Glauben wachen die Ahnen über die Lebenden wie eine Art Schutzengel, die jedoch nicht immer wohlwollend sind, sondern auch verärgert sein können. Daher ist die Besänftigung deren Seelen, etwa durch die Darbringung von Reis und Tee am Hausaltar (*butsudan*), durch die Reinigung des Familiengrabs oder durch die regelmäßige Mitteilung von Neuigkeiten in der Familie,[11] ein wichtiger Bestandteil der Ahnenverehrungsriten (*sosen sūhai*). Die Ahnen transformieren sich jedoch, wie Kawano pointiert schreibt, nicht automatisch zu solchen, vielmehr müssen die Hinterbliebenen sich aktiv darum bemühen:

> »The dead did not become ancestors without the ritual care of their descendants. The living were required to invest time, money, and effort to transform a deceased person into a benevolent ancestor, which typically took 33 to 50 years after the death of the individual. […] peaceful rest of the dead relied on long-term caregiving by the living.« (Kawano 2014: 53)[12]

Die legislative Verankerung der Grabpflege und Ahnenverehrung durch die Meiji-Regierung manifestierte das Familienbewusstsein, und damit gleichsam ein nationales Bewusstsein im japanischen Volk (Rowe 2011: 25). Das Familiengrab (*XY-ke no haka* bzw. *iehaka*, Murata 2013: 43, vgl. Abschnitt 3.2) ist dementsprechend die materielle Vergegenständlichung des Familienbewusstseins.

Zwar wurde das *ie*-System mit der Reformierung des Zivilrechts im Jahr 1947 formal abgeschafft, informell blieb jedoch das *ie*-Bewusstsein bestehen, da keine eindeutige Nachfolgeregelung festgeschrieben wurde. Im neuen Gesetz wird zwar das Erbe gleichmäßig über die Geschwister aufgeteilt, aber in Bezug auf Genealogie (*keifu*), rituelle Güter (*saigu*) und das Grab (*funbo*), bleibt das Gesetz vage: diese gehen nach dem neuen Wortlaut, wenn nicht durch ein Testament anderweitig festgelegt, an denjenigen über, der dies gewohnheitsmäßig macht (*kanshū ni shitagau*)

Familien den Kreislauf jedoch meist schon viel früher ab, z.B. schon nach dem 3. oder 4. Mal (d.h. nach 2 oder 6 Jahren).

11 Informanten berichteten mir z.B., dass wenn ihnen gehäuft Unglück widerfährt, d.h. wenn sie eine »Pechsträhne« haben, sie sich in diesen Momenten plötzlich daran erinnern würden, dass sie lange nicht mehr am Familiengrab gewesen seien. Ohnehin haben sie ein schlechtes Gewissen, das Familiengrab nicht zu besuchen, aber spätestens bei einer Pechsträhne denken sie wieder daran. So sei es notwendig, die Ahnen z.B. über einen geplanten Hauskauf oder Umzug zu informieren und »um Erlaubnis zu bitten«, also um ihr Wohlwollen zu beten. Auch über anstehende Geburten, Schulwechsel oder Universitätseintritte sollten sie laut diesem Glauben in Kenntnis gesetzt werden, jedoch auch bezüglich weniger bedeutender Ereignisse würde mit ihnen kommuniziert.

12 Siehe Fußnote 10 bezüglich der korrekten Jahreszählung. Kawano spricht im Übrigen in der Vergangenheitsform, da diese Ahnenverehrungsriten längst nicht mehr derart gepflegt werden. Sie existieren jedoch im kollektiven Wissensbestand weiterhin fort und ihre Nichtausführung kann zuweilen auch heute noch ein schlechtes Gewissen auslösen.

(Rowe 2011: 25; Murata 2013: 45). »Gewohnheitsmäßig« übernimmt es meist nach wie vor der älteste Sohn, oder, wie Bernstein (2006: 7) anhand eines konkreten Beispiels zeigt, das sozial stärkste Mitglied der Familie (z.B. die Tochter, wenn der erstgeborene Sohn einen niedrigeren beruflichen Status hat). Das *ie*-System und seine hierarchischen ebenso wie hierarchisierenden Funktionen wirken also nach wie vor fort.

Abbildung 3: Grabstein eines Familiengrabs mit Aufschrift (Familienname) -ke no haka. In diesem Fall befinden sich zwei Familien in einem Grab.



Aufnahme: Dorothea Mladenova

Beim »modernen« Tod spielte zudem die Dorfgemeinschaft noch eine zentrale Rolle. Der Familienälteste war bei der Ausrichtung der Bestattung nämlich nicht auf sich allein gestellt. Er übernahm zwar die Rolle des Zeremonienleiters (*moshu*), konnte jedoch auf die Unterstützung der nachbarschaftlichen oder lokalen Gemeinschaft zählen (Suzuki 2000: 40).[13] Die konkreten Rituale sind komplex und können

13 Diese lokale Gemeinschaft wird in der japanischsprachigen Literatur allgemein als *chiiki* oder als *kyōdōtai* bezeichnet. Suzuki (2000: 42) hingegen spricht spezifisch von einer Gemeinschaftskooperative für gegenseitige Unterstützung (*kumi* oder *kōgumi*), die aus fünf bis sieben Familien bestand, die sich jeweils um einzelne Bestattungsrituale kümmerten. Sie küm-

ausführlich bei Suzuki (ebd. 40–48) und anderen (Mori 2014: 102ff; Suzuki 2014: 9; Yamada 2007: 93ff) nachgelesen werden. Festzuhalten ist jedenfalls, dass die traditionellen Rituale so umfangreich waren, dass sie unmöglich nur von einer Familie allein bewältigt werden konnten. Damit waren Bestattungen nicht nur in hohem Maße vom Zusammenhalt der Gemeinschaft abhängig, sondern sie dienten auch zur Bestätigung und Festigung gemeinschaftlicher Bande (vgl. Shimane 2018).

3.3 Nachkriegsjahre: Der Aufstieg der Bestattungsindustrie

Das moderne Bestattungswesen, wie es sich in Ansätzen in der Edo-Zeit herausgebildet und in der Meiji-Zeit gefestigt hat, befindet sich seit der Nachkriegszeit im Wandel und wird nach und nach von einem »post-modernen« Verhältnis zu Tod und Bestattung abgelöst. Die unmittelbaren Nachkriegsjahre waren geprägt von Urbanisierung, dem Verlust der nachbarschaftlichen Gemeinschaftsstrukturen und von großer Armut. Dies ebnete den Weg für die Kommerzialisierung des Bestattungswesens, in dessen Zuge die Hinterbliebenen zu Kund*innen transformiert und die Bestattungen räumlich aus dem häuslichen Umfeld in kommerzielle Bestattungsinstitute verlagert wurden.

Der Wegzug in die Städte führte dazu, dass sich die Haushalte verkleinerten und die Familienbeziehungen wandelten. Die Großfamilie mit ihrem Drei-Generationen-Haushalt wurde nach und nach von der Kernfamilie (*kakukazoku*) abgelöst. Damit konnte das Wissen über Bestattungsriten nicht mehr von Generation zu Generation weitergegeben werden (Rowe 2011: 38). Außerdem konnte durch den Wegzug aus der nachbarschaftlichen Gemeinschaft nicht mehr auf deren praktische Unterstützung bei Bestattungen gesetzt werden. Auch war der pro Haushalt verfügbare Wohnraum in der Stadt kleiner als auf dem Land, was zusammengenommen dazu führte, dass Menschen für Bestattungszeremonien sowohl vom Wissen als auch von den Räumlichkeiten von Bestattungsinstituten abhängig wurden (ebd.) In Folge der gesellschaftsweiten Nachkriegsarmut konnten sich die meisten das aufwändige buddhistische Zeremoniell mit all seinen Ritualen schlichtweg finanziell nicht leisten. Dies alles führte im Ergebnis dazu, dass in der Nachkriegszeit immer mehr Menschen auf Bestattungsinstitute zurückgreifen mussten.

Das erste moderne Bestattungsinstitut (*sōgisha*) in Japan wurde bereits 1886 in Tōkyō eröffnet. Zumindest für die oberen Schichten war es in urbanen Zentren

---

merten sich darüber hinaus auch um das Verpflanzen von Reis, den Bau von Häusern oder auch Hochzeitsfeiern. Ihrem Vorbild nachgebildet sind wahrscheinlich die späteren städtischen *gojokai* (siehe Abschnitt 3.3).

schon seit Beginn des 20. Jahrhunderts üblich geworden, die Dienste von kommerziellen Bestattungsunternehmen in Anspruch zu nehmen (ebd. 37), aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurde dies zum Standard für die breite Masse.

Bei der Proliferation kommerzieller Bestattungsdienste spielten die in den Nachkriegsjahren gegründeten »Vereinigungen für gegenseitige Hilfe« (*gojokai*) eine wesentliche Rolle. Bereits 1948 wurde die erste *gojokai* gegründet, um in den Städten diejenigen Aufgaben bei Bestattungen und Hochzeiten zu übernehmen, die zuvor von den Mitgliedern der lokalen Gemeinschaft gestemmt worden waren (Suzuki 2000: 54).[14] Sie etablierten schon frühzeitig ein System von Bestattungsversicherungen, das bis heute das Bestattungs- und Hochzeitswesen prägt: Ihre Mitglieder verpflichten sich, für eine bestimmte Zeit – z.B. fünf oder zehn Jahre – monatliche Beitragszahlungen zu entrichten. Im Gegenzug können sie schon ab dem 7. Monat der Einzahlungen eine Zeremonie – es ist nicht von vornherein festgelegt, ob es eine Bestattung oder eine Hochzeit sein soll – zum Fixpreis ausrichten lassen.[15] Mit diesem System konnten sich auch die ärmeren Schichten noch eine halbwegs würdige Bestattung (oder Hochzeit) für ihre Angehörigen leisten. Die *gojokai* erfuhren einen derartigen Zulauf, dass 1973 im ganzen Land bereits an die 350 solcher Unternehmen mit insgesamt 4,3 Mio. Mitgliedern registriert waren (ebd. 55). Das *gojokai*-System ist für die Bestattungsunternehmen äußerst wirtschaftlich, denn es bindet die Mitglieder langfristig an ein Unternehmen, sodass Werbungskosten für Kundenakquise weitestgehend entfallen. Viele Bestattungsunternehmen bestreiten einen Großteil ihrer Aufträge durch *gojokai*-Mitglieder (ebd. 208).[16]

Den Erfolg des *gojokai*-Systems führt Suzuki auf drei wesentliche Faktoren zurück: 1. die Übernahme von Aufgaben, die vormals von der lokalen Gemeinschaft vollbracht worden waren (anstatt lediglich Zubehör wie Särge zu liefern, wie in der Vorkriegszeit üblich), was etwa auch die Abholung und Einsargung des Leichnams umfasste; 2. die Standardisierung des Bestattungsablaufs (»All funeral companies offered similar preplanned programs for a similar fee«, Suzuki 2000: 56) und 3. das »Rundum-Sorglos-Paket«, d.h. die Übernahme von Aufgaben, die sonst die Familie selbst zu erledigen hatte, wie etwa das Verfassen und Abschicken von Dankeskarten (ebd. 55–57).

14 Noch heute werden Bestattungen oft unter demselben Dach wie Hochzeiten arrangiert, da sie traditionell als Teil der vier wichtigsten feierlichen Angelegenheiten im Leben eines Menschen, *kankonsōsai*, gedacht werden.

15 Besonders attraktiv wird diese Bestattungsversicherung dadurch, dass der Fixpreis vor inflationsbedingten Preissteigerungen schützt. So können in 10 Jahren die Leistungen zum Preis von heute abgerufen werden.

16 Allerdings merkt Goldstein-Gidoni (1997: 36) an, dass das rapide Mitgliedswachstum in den 1950er und 1960er Jahren bei den *gojokai* in erster Linie auf die Ausrichtung von Hochzeiten zurückzuführen war.

Mit dem wirtschaftlichen Hochwachstum, in das Japan ab Ende der 1950er und Anfang der 1960er Jahre eintrat, stieg auch der allgemeine Wohlstand. Unternehmen begannen, Hochzeiten und Bestattungen für ihre Angestellten (*sararīman*) auszurichten (*shasō*, »Firmenbestattung«). Die Bestattungsindustrie profitierte in großem Maße von der Freigiebigkeit vor allem der Großunternehmen: die Bestattungen wurden immer aufwendiger und damit kostspieliger. Hatte die Bestattungsindustrie in der unmittelbaren Nachkriegszeit also vor allem die städtische Armut und Not mit günstigen Angeboten aufgefangen, so begann sie im Zuge des Wirtschaftswachstums auch teurere, größere Zeremonien zu organisieren. Bot sie in den unmittelbaren Nachkriegsjahren noch vornehmlich eine kostengünstige Möglichkeit, überhaupt eine Bestattung auszurichten, so etablierte sich die Bestattungsindustrie im Laufe der Zeit zu einem lukrativen Geschäftsbereich.

Der Wandel im Bestattungswesen, der durch die Urbanisierung und die Etablierung der Bestattungsindustrie eintrat, war gewaltig. Die Bestattung wandelte sich im Zuge ihrer Kommerzialisierung von einem umfassenden Ritual, das auf der Grundlage gegenseitiger Verpflichtungen von der Gemeinschaft unentgeltlich (aber nicht umsonst) organisiert wurde, zu einer Dienstleistung, die gegen eine Gebühr zu haben war (und aus der keine weiteren sozialen Verpflichtungen erwuchsen). Damit verlor die Bestattung auch ihre soziale Funktion zur Bestätigung und Festigung der nachbarschaftlichen Gemeinschaft (Suzuki 2000: 5). Bestattungsdienstleister hatten den Umgang mit dem verstorbenen Körper vollständig übernommen – Suzuki spricht hierbei von einer »Totalisierung« des Umgangs mit dem toten Körper (ebd.). Dies habe dazu geführt, dass sich etwa ab den 1960er Jahren bis Mitte der 1990er Jahre eine standardisierte und homogenisierte Form der kommerziellen Bestattung herausgebildet habe, die frühere lokale Diversitäten hat verschwinden lassen. Diese standardisierte, homogenisierte und höchst professionalisierte Form der Bestattung bezeichnet Suzuki (2003, 2014) in Anlehnung an das Konzept der »McDonaldisierung« (vgl. Ritzer 2008) als »McFuneral«. Gemeint sind damit die Prinzipien, die das Erfolgsrezept der Systemgastronomie ausmachen: Effizienz, Vorhersagbarkeit, Kalkulierbarkeit, Kontrolle; weiterhin: Formalisierung, Standardisierung und Rationalisierung (Suzuki 2003: 52; 2014: 11).[17] Standardisierung und Homogenisierung bedeuten allerdings nicht, dass alle Bestattungen völlig identisch wären. Besonders Statusunterschiede konnten über den demonstrativen Konsum, etwa durch opulentere Blumengestecke, zum Ausdruck gebracht werden (Suzuki 2000: 219; 2014: 11). Auch weitere individuelle Anpassungen waren in begrenztem Umfang möglich. Generell aber etablierte sich die »McFuneral«-Bestattung zum Standard-Modell in den Städten.

17 Wie genau diese Prinzipien im kommerziellen Bestattungswesen implementiert wurden, kann bei Suzuki (2003) ausführlich nachgelesen werden.

3.4 Veränderungen seit den 1960er Jahren: Entstehung des »post-modernen« Sterbe-Dispositivs

Ab den 1960er Jahren begann nicht nur Kritik am Status Quo des Bestattungswesens laut zu werden, sondern die Akteure fingen auch an, neue Handlungsspielräume zu erkämpfen, die ab der Mitte der 1990er Jahre in der Mitte der Gesellschaft ankamen. Die Zeit zwischen Anfang und Mitte der 1990er Jahre wird in der Forschungsliteratur gemeinhin als ein Wendepunkt angesehen, an dem die Individualisierung von Bestattungen zu dominieren beginnt und die moderne Bestattungsform endgültig ihre hegemoniale Stellung verliert. Dort sind auch die Entwicklungen zu verorten, die zum Entstehen von *shūkatsu* geführt haben. An die Stelle eines in großen Teilen national einheitlichen Bestattungssystems traten Pluralisierung und Polarisierung (vgl. Thieme 2013, 2016, 2019). Pluralisierung meint, dass individuelle Vorlieben und Vorstellungen mehr Gewicht bekommen, was auch mit einer Enttraditionalisierung einhergeht, sodass es *die eine* Bestattungsweise (mit lediglich kleinen Variationen) nicht mehr gibt. Unter Polarisierung soll hier angelehnt an Thieme (2019) gemeint sein, dass es wiederum nicht nur einen einzigen Trend gibt, der die Veränderungen im Bestattungswesen beschreibt, sondern vielmehr dass verschiedene Tendenzen parallel zu beobachten sind, die teilweise einander gegenläufig sind. Man kann mit anderen Worten auch von einer Fragmentierung des Bestattungswesens sprechen. Thiemes Kategorien der Pluralisierung und Polarisierung liegt zwar eine Analyse des deutschen Bestattungswesens zu Grunde; sie können jedoch auch als Folie für das japanische Bestattungswesen dienen, wo sich vergleichbare Prozesse abspielen. Der Vorteil der Betrachtungsweise nach »Polen« ist, dass man der Versuchung widersteht, die Entwicklung des Bestattungswesens auf einen einzigen Begriff oder einen unilinearen Trend herunterbrechen zu wollen, und stattdessen etwa nach Klassen- oder Geschlechterunterschieden differenzieren kann. Denn während zum Beispiel in höheren Schichten extravagante Bestattungsformen wie die »Diamantenbestattung« (das Pressen der kremierten Asche zu einem Diamanten) in Mode kommen und zu einer Ästhetisierung der Bestattung beitragen, werden in niedrigeren Schichten häufiger hyperkommerzialisierte Preis-Dumping-Angebote in Anspruch genommen, die eher auf eine Pragmatisierung hindeuten.

Welche Pole, Tendenzen und Trends lassen sich nun für das japanische Bestattungswesen ausmachen? Hier kann keine Vollständigkeit beansprucht werden, jedoch werden einige der prägnanten Neuerungen benannt, die auch im *shūkatsu*-Diskurs eine Rolle spielen.

Alternative Bestattung vs. Discount-Bestattung

Zum einen ist eine Bewegung entstanden, die sich für »individuelle« Bestattungen wie das Verstreuen der Asche im Meer oder im Wald einsetzt. Inwiefern der

Begriff der »Individualisierung« dafür tatsächlich geeignet ist, wird weiter unten diskutiert (Abschnitt 4.3.2). Kawano (2010, 2014) beschreibt die Verbreitung und die Motive für eine solche Form der Bestattung ausgehend von ihrer Feldforschung bei der »Grave Free Promotion Society« (jp. Sōsō no Jiyū wo Susumeru Kai), einer NGO, die sich für die Durchsetzung von Naturbestattungen (*shizensō*), genauer: dem Verstreuen der Asche (*sankotsu*) einsetzt (vgl. hierzu auch: Rowe 2003). Boret (2014) legt diesbezüglich eine Untersuchung zu Baumbestattungen (*jumokusō*) vor.[18] Diese Formen der Bestattung können als Gegenreaktion sowohl zu einer stark ritualisierten Bestattungspraxis, wie sie vor dem Krieg dominant war, als auch zur kommodifizierten und kommerzialisierten, als »unpersönlich« wahrgenommenen Praxis der Bestattungsinstitute angesehen werden. So führt Suzuki (2000: 5), die ihre Feldforschung in einem Bestattungsinstitut betrieben hat, aus, dass Bestattungen »am Fließband« (d.h. McFunerals) verhindern würden, dass Familien sich nach dem Tod eines Familienmitglieds mit ihren komplexen Emotionen angemessen auseinandersetzen. Aus der Frustration darüber hätten sich Menschen davon abzuwenden begonnen und versuchten nun neue, individuellere Bestattungen zu produzieren. Die Hinwendung zu individuellen Bestattungen verleitet Suzuki zu der Schlussfolgerung, dass die massenproduzierte McFuneral-Bestattung an ihr Ende gekommen sei: »The mass reproduction of McFunerals is ending today« (Suzuki 2014: 11). Diese Schlussfolgerung überrascht jedoch angesichts einer weiteren Tendenz im Bestattungswesen des beginnenden 21. Jahrhunderts: Dem Eintreten von immer neuen, branchenfremden Unternehmen in den Bestattungsmarkt, die sich einen Preisunterbietungswettbewerb liefern (vgl. Abschnitt 4.1.3 und Mladenova 2021). Durch Internet und Digitalisierung haben sich deren technische Möglichkeiten in Bezug auf Marketing und Kundenakquise exponentiell erweitert. Anders als Suzuki behauptet, endet die Kommerzialisierung und Massenproduktion von Bestattungen mit dem Auftauchen »individueller« und »persönlicher« Bestattungsalternativen keineswegs. Vielmehr stellen alternative Bestattungsformen und massenproduzierte Discount-Bestattungen zwei Pole in der Entwicklung des japanischen Bestattungswesens dar.

Die Hinwendung zu alternativen, »persönlicheren« Bestattungen begann zunächst innerhalb Neuer Sozialer Bewegungen wie der »Grave Free Promotion Society«, die sich für mehr Autonomie und Selbstbestimmung einsetzten, sie wurde jedoch ab den 1990er Jahren in den Bestattungsmarkt inkorporiert und selbst kommerzialisiert. Zum einen entstand, wie Suzuki ausführt, ab Mitte der 1990er Jahre

18 Bei der Baumbestattung ersetzen Bäume den Grabstein und die Überreste werden meist aus der Urne entfernt und direkt in die Erde gesetzt (https://syukatsulabo.jp/grave/article/6307 , 16.02.2019). Diese Bestattungsform wird oft von Naturliebhabern gewählt, daher fällt sie auch in die Kategorie der »Naturbestattungen« (*shizensō*), worunter auch das Verstreuen der Asche im Meer und in den Bergen zählt.

ein Markt für Leitfadenbücher, die die persönliche Gestaltung der eigenen Bestattung anleiteten. Sie legten die einzelnen Komponenten der Trauerfreier in Einzelteilen dar[19] und zeigten die Wahloptionen auf:

> »The large number of them encouraged consumers to reconsider their options. ›You can do whatever you would like at your funeral‹ – was their core message (Yamamoto 2003: 6) and they urged readers to ask: ›What do you want for your funeral or your loved ones. What would be your way of death?‹ They emphasized the importance of taking time to consider the possibilities and seeking what suits you best.« (Suzuki 2014: 11–12)

Diese Leitfadenbücher ebneten auch den Weg für die *shūkatsu*-Rhetorik, mit der ab 2009 verstärkt zur Organisation der eigenen Bestattung animiert wird.

Einsame Tode (*kodokushi*)

Ein weiterer Pol des Sterbe- und Bestattungswesens seit den 1960er Jahren ist die Tendenz zur Vereinsamung älterer Menschen, die auf einen einsamen Tod (*kodokushi*, auch: *muenshi*, »bindungslose Tode«) hinausläuft. Dahl (2016, 2020) legt hierzu eine Studie am Beispiel des Wohnviertels Tokiwadai vor.[20] Er zeigt, dass das Wort *kodokushi* zum ersten Mal in den 1970er Jahren auftaucht und dann insbesondere nach dem Kōbe-Erdbeben im Jahr 1995 in den Fokus rückt, nachdem einige einsam Verstorbene in den behelfsmäßig errichteten Übergangswohnungen aufgefunden wurden (Dahl 2016: 90). Zu jener Zeit wurde diese Art des Sterbens noch als abweichende, unnormale Todesart im Rahmen von Katastrophen angesehen. Dies änderte sich jedoch, als Anfang der 2000er Jahre mehrere einsam Verstorbene in der Tokioter Wohnsiedlung Tokiwadai entdeckt wurden, deren Leichen einige Wochen dort gelegen hatten. Es wurde deutlich, dass das Phänomen *kodokushi* eng mit Wohnsiedlungen (*danchi*) verwoben war, da dort die meisten Ein-Personen-Haushalte (*tanshinsetai*) vorkommen. Im Zuge dieses Ereignisses wurden *kodokushi* diskursiv entmarginalisiert und begannen als gesamtgesellschaftliches Problem (*shakai mondai*) angesehen zu werden. So wurde die Frage aufgeworfen, welche gesellschaftlichen bzw. strukturellen Faktoren dieses Phänomen hervorbringen – anstatt es nur als Ausnahmephänomen zu betrachten (ebd. 94). Als strukturelle Faktoren wurden die Vereinsamung von Alten, die zunehmend allein lebten (*tanshinka*), die Prekarisierung, die Zunahme der sozialen Ungleichheit und das Armutsproblem (*kakusa shakai*, *working poor*), sowie die zunehmende Entfremdung der Menschen

---

19 In deren Tradition steht auch die Darstellung des Ablaufs einer modernen Bestattung, wie ich ihn in Abschnitt 3.1 gezeigt habe.

20 Vgl. zu einsamen Toden in Deutschland Loke (2023).

voneinander (*muen shakai*) diskutiert (ebd. 98, 104, 107ff; zu *muen shakai* vgl. Abschnitt 4.1.2). Als gesamtgesellschaftliches Problem rückten insbesondere auch die Kosten für die Beseitigung der Leichen in den Fokus (ebd. 95). Würden solche Tode nicht rechtzeitig verhindert werden, so kämen horrende Kosten auf die Vermieter, die Angehörigen und nicht zuletzt die lokalen Selbstverwaltungseinheiten zu, so die Sorge. Die strukturellen Faktoren, die zur Erklärung des vermehrten Auftretens einsamer Tode herangezogen werden, sowie die vorgeschlagenen Bewältigungsmaßnahmen sind eng mit dem *shūkatsu*-Diskurs verknüpft und werden in den nächsten Kapiteln noch näher thematisiert.

Pragmatismus: Vorauszahlung für ewige Sutren-Lesung, Umbettung und Grabauflösung

Eitai kuyō (wörtlich: ewige Sutren-Rezitation) bezeichnet die Praxis, im Voraus einem buddhistischen Tempel eine große Summe zu zahlen, damit die Mönche »auf ewig« das Grab pflegen und die Sutren lesen. Normalerweise werden die Hinterbliebenen verpflichtet, eine jährliche Gebühr für diese Dienste zu entrichten und auch selbst regelmäßig für die Grabpflege anzureisen. Dies entfällt bei *eitai kuyō*, da die vollständige Summe bereits im Voraus gezahlt wird. Diese in den 1990er Jahren aufgekommene Lösung soll den Mangel an grabpflegendem Nachwuchs abfedern. Da *eitai kuyō* die Hinterbliebenen von der Grabpflege entlastet, trägt diese Praxis zu einer Tendenz des Pragmatismus im Bestattungswesen bei. Kawano führt das gestiegene Interesse an dieser Lösung darauf zurück, dass die sog. »Transitionskohorte« der zwischen 1925 und 1950 geborenen, bei denen eine noch relativ hohe Geburtenrate erstmals einer stark gesunkenen Sterberate gegenüberstand, selbst weniger Nachkommen produzierte und zu großen Teilen in den Zeiten des Wirtschaftswachstums in die Städte zog (Kawano 2014: 55).[21] Die ältesten in dieser Generation seien Anfang der 1990er Jahre in Rente gegangen und hätten sich mit der Frage zu beschäftigen begonnen, was mit ihren Körpern nach dem Tod passieren wird. Da viele von ihnen keine oder nur wenige Nachkommen hatten, suchten sie nach pflegefreien Lösungen für ihre Gräber.

Neben der Vorauszahlung für die »ewige« Grabpflege durch den Tempel gibt es noch die Möglichkeit der Umbettung (*kaisō*) bzw. der Auflösung des Familiengrabs (*o-haka-jimai*). Bei der Umbettung vollzieht das Familiengrab sozusagen das, was einige Jahrzehnte zuvor die Generation der pflegenden Nachkommen getan hat: Landflucht. Grabauflösung und Umbettung bezeichnen mehr oder weniger dassel-

---

21 Andere verweisen auf die »Klumpen-Generation« (*dankai no sedai*), die zwischen 1947 und 49 geborenen Baby-Boomer. Die in diesem kurzen Zeitabschnitt Geborenen stellen bevölkerungstechnisch aber nur die besonders geburtenstarke Spitze einer ganzen Generation dar.

be, da in beiden Fällen die sterblichen Überreste an einen neuen Ort gebracht werden müssen – sei es ein neues Grab oder ein Gemeinschaftsgrab.

Verkürzung und Säkularisierung

Der in Abschnitt 3.1 beschriebene Ablauf der modernen Bestattung ist höchst kodifiziert und lastet den Hinterbliebenen hohe organisatorische und finanzielle Bürden auf. In den letzten Jahrzehnten setzt sich daher ein Trend zur Verkürzung durch, indem einige Rituale zusammengelegt oder ganz weggelassen werden. Welche Teile des Bestattungsablaufs ausgelassen werden können, orientiert sich dabei am jeweiligen Wertesystem: so können die religiösen Bräuche auf Grund eines gesamtgesellschaftlichen Schwindens der Religiosität abgekürzt oder ganz ausgelassen werden, staatliche und medizinische Erfordernisse jedoch nicht. Genau darauf zielen dann auch einige der *shūkatsu*-Tipps ab: eine Abkürzung der religiösen Rituale als Mittel zum Einsparen von Geld, Zeit und Nerven. Mit anderen Worten geht es um die Freilegung von Ressourcen, die dann woanders eingesetzt werden können, d.h. um eine Effizienzsteigerung.

Die sogenannte Direktbestattung (*chokusō*) ist die Kulmination der Verkürzung der Bestattung. Bei der Direktbestattung wird auf sämtliche Bestattungszeremonien wie die Totenwache (*tsuya*) oder die Abschiedszeremonie (*kokubetsushiki*) verzichtet und nur im engsten Kreis eine Kremation (*kasō*) durchgeführt. Ein anderer Begriff dafür ist die von Religionswissenschaftler Shimada Hiromi (2014) beworbene »Null-Bestattung« (*zero sō*). Die Asche der Verstorbenen wird dabei nach der Kremation von den Hinterbliebenen nicht einmal mitgenommen. Bei Bestattungsdienstleistern firmiert diese Bestattungsform häufig auch einfach als *kasō-shiki* (Kremation) oder *kasō nomi* (»nur Kremation«). Begriffliche Unterschiede bringen in der Regel lediglich zum Ausdruck, ob die Zeremonie religiös sein soll oder nicht. Der Trend zur Direktbestattung erinnert an die von Rowe beschriebenen Rufe nach Abschaffung der Bestattung, die bereits in den 1960er Jahren laut wurden.[22] Inzwischen haben sich Direktbestattungen zu einem festen Teil des Bestattungswesens entwickelt.

Im nächsten Abschnitt sollen diese neuen Bestattungstrends und -tendenzen mit Hilfe der ethnologischen Fachliteratur in Japan eingeordnet werden.

---

22 So etwa die als »Abhandlung über die die Nutzlosigkeit von Bestattungen« [*Sōshiki muyō-ron*] 1968 publizierte Schrift von Inada Tsutomu und Azuma Shun'ei (vgl. Rowe 2011: 36).

3.5 Das Ende der Bestattung als »umfassende Transformationsvorrichtung«

Mori (2014: 8) fasst den Trend zur Direktbestattung als ein Indiz dafür auf, dass der frühere Common Sense – denn kein staatliches Gesetz schreibt ein bestimmtes Zeremoniell für Bestattungen vor – den Übergang der Verstorbenen von der Welt der Lebenden zu der der Toten auf die eine oder andere Weise zeremoniell zu begehen, nun aufgelöst sei. Auch wenn sie keine belastbaren Zahlen dazu nennen können, so schätzen sowohl Mori (2014: 8) als auch Yamada (2010: 110), dass ca. 20–30 Prozent der Bewohner Tōkyōs sich inzwischen für die Direktbestattung entscheiden. Die japanische Konsumzentrale kam bei einer Untersuchung aus dem Jahr 2010 auf eine Verbreitung von 22 Prozent (vgl. SCA 2013: 115).

Diese Zahlen sind frappant, wenn man sich vor Augen hält, dass Direktbestattungen früher einmal die Ausnahme bildeten und ausschließlich für von der Norm abweichende Todesfälle in Frage kamen, etwa für Sozialhilfeempfänger oder für nicht identifizierbare anonyme Verstorbene (*mimoto fumei no kōryo shibōnin*). Inzwischen sei aber auch die Direktbestattung »in der Mitte der Gesellschaft« angekommen. Die Tatsache, dass auch immer mehr Menschen mit Familie eine Direktbestattung ohne jegliches Zeremoniell für sich in Erwägung ziehen, deutet laut Yamada (2010) auf eine generelle Verkleinerung und Vereinfachung der Bestattung hin. Dies bezieht sich nicht nur auf den Umfang der Bestattungsrituale, sondern auch auf die Teilnehmerzahl. Denn die Nachfrage nach Bestattungen im kleinen Familien- und Bekanntenkreis nehme zu. Diese Art von Bestattungen sei früher als »enge Bestattung« (*missō*) bezeichnet worden, weil dies aber einen negativen Klang habe, sei man inzwischen dazu übergegangen, euphemistisch von »Familienbestattung« (*kazokusō*) zu sprechen. Ebenso setze es sich zunehmend durch, das Ableben eines Familienmitglieds erst nach der Bestattung öffentlich bekanntzugeben, um eine zu hohe Teilnehmerzahl und damit zu hohe Kosten zu verhindern (Yamada 2010: 110). Auf diese Weise habe die Bestattung in der Gegenwart ihre frühere Funktion als »umfassende Transformationsvorrichtung« (*sōgōteki henkansōchi*) eingebüßt (ebd. 111). In Yamadas (2010: 112; 2007: 4–14) Theorie bestehe der Tod aus drei Aspekten, die durch die Bestattung umgesetzt würden:

1. Der physiologische Tod (*seiriteki na shi*), bei dem der Körper des/der Verstorbenen sich wandelt;
2. Der kulturelle Tod (*bunkateki na shi*), bei dem die Seele des/der Verstorbenen sich transformiert, und
3. Der gesellschaftliche Tod (*shakaiteki na shi*), bei dem die der sozialen Rolle zugeschriebenen Aufgaben des/der Verstorbenen auf die Hinterbliebenen übertragen werden.

Daraus lassen sich analog Funktionen von Bestattungen ableiten:

1. Physiologische Transformation: aus einem lebenden wird ein verstorbener Körper, der entsorgt wird;
2. Kulturelle Transformation: die Person des Verstorbenen wird auf der Grundlage kultureller (z.B. religiöser) Überzeugungen vom Lebenden zum Verstorbenen umgedeutet; im japanischen Fall wird sie im Laufe der Zeit zum Buddha (*hotoke*) und zum Ahnen (*senzo*);
3. Soziale Transformation: die sozialen Beziehungen werden reorganisiert, weil die Aufgaben, welche der/die Verstorbene ehemals erfüllt hat, nun neu verteilt werden müssen.

Die physiologische Transformation, also die Beseitigung des Körpers, habe sich schon nach dem Krieg gewandelt, da sie immer häufiger kommerziellen Bestattungsinstituten anvertraut worden sei anstatt durch die nachbarschaftliche Gemeinschaft gemeinsam durchgeführt zu werden. Durch die Praxis der Firmenbestattungen (*shasō*) seien die traditionellen Bestattungsrituale aber noch erhalten geblieben, weil Bestattungsunternehmen ab den 1960er Jahren Rahmenverträge mit Großunternehmen geschlossen hätten und sich dadurch die unausgesprochene Norm entwickelt habe, möglichst viel Geld in eine Bestattung zu investieren (Yamada 2010: 113). In den 1990er Jahren habe sich die Bestattung jedoch individualisiert, denn der Zusammenbruch des *ie*-Bewusstseins sei weiter vorangeschritten und mit der Rezession habe für viele auch die Zugehörigkeit zu einem die Gemeinschaft ersetzenden Großunternehmen aufgelöst. Dabei handle es sich, so Yamada – und diesen Punkt zu unterstreichen ist ein erklärtes Ziel der vorliegenden Forschungsarbeit – nicht nur um einen Wunsch nach Individualisierung, sondern zum Teil auch um eine Notwendigkeit: »Das Bewusstsein dafür, Selbstbestimmung ausüben zu wollen oder auch notgedrungen dazu gezwungen zu sein, stieg […]« (ebd., übers. DM).

Mit der Individualisierung wandelte sich die kulturelle Transformationsfunktion der Bestattung. Sie dient nun nicht mehr der Überführung der Verstorbenen in die buddhistische Welt der Toten und ihrer Transformation zu Ahnen, sondern es gehe nunmehr in erster Linie um den Abschied der Hinterbliebenen von der nun nicht mehr lebenden Person.[23] Der einstmals Lebende verwandelt sich nun lediglich

---

23 Diese Überführung wurde im Übrigen früher auch physisch durch eine Trauer-Prozession (*sōretsu*) vom Haus bis zum Friedhof dargestellt, an der die gesamte Nachbarschaft teilhaben konnte (Quelle: persönliches Gespräch mit Yamada, 24.05.2016). Diese wurde in der Stadt vom Automobil ersetzt – interessant ist es hier, die verschiedenen Typen von Leichenwagen zu betrachten, vom Typ vergoldeter »Schrein« bis hin zum bescheidenen, unauffälligen Modell. Zunehmend gibt es auch Versuche der Unsichtbarmachung auch dieser vereinfachten

zu einem Verstorbenen (ebd. 115). Die Trauerfeier fokussiert dann die Eigenheiten des Verstorbenen zu Lebzeiten, sodass der Fokus mehr auf dem vergangenen Leben als auf dem Tod liege. Diese Inszenierung der Individualität sei zwar schon seit dem Ende der Meiji-Zeit aufgetaucht, aber erst in den Shōwa 40er Jahren (ca. 1965–75) aufgeblüht, als die Gründer der Nachkriegsunternehmen begannen, Bestattungen abzuhalten (ebd.). Damit wurde es auch obsolet, Bestattungen vor einem religiösen Hintergrund abzuhalten; Antworten darauf, was nach dem Tod passiere, würden nicht mehr geliefert. Es habe sich zudem ein typischer, musterhafter Ablauf der Bestattung mit Abschiedsworten, Musik, Blumenniederlegung etc. herausgebildet, der das Leben des Verstorbenen als Erfolgsgeschichte erzähle, sodass es verunmöglicht werde, von einem normalen Leben eines normalen Menschen zu sprechen (ebd. 116). Damit, so ließe sich dieser Gedanke weiterdenken, erfüllen Bestattungen, die die Lebenserfolge eines Verstorbenen zelebrieren, eine Anrufungsfunktion für die Trauergäste: sie werden dadurch daran erinnert, dass sie selbst noch am Leben sind und noch die Chance haben, selbst ein erfolgreiches Leben zu gestalten. Wenn der Tod, gelöst vom religiösen Glauben an ein Fortleben danach, das absolute Ende bedeutet, und es bei Bestattungen nicht mehr um die Überführung der Verstorbenen ins Jenseits geht, dann betonen sie die Wichtigkeit und Notwendigkeit, aus dem eigenen Leben noch etwas zu machen, solange sie es noch können. Sie erfüllen damit auch eine Aktivierungsfunktion für die Anwesenden, was auch in der *shūkatsu*-Praxis in der Formulierung zum Ausdruck kommt, dass es sich dabei eigentlich um ein Nachdenken über das Leben und nicht über den Tod handele (siehe Abschnitt 4.3.3).

Yamada zufolge verliert die Bestattung durch die Individualisierung die Funktion einer spirituellen Auseinandersetzung mit dem Leben und dem Tod, da es darin nur noch um den Verstorbenen, sein Leben und seinen Beitrag zur Gesellschaft, nicht jedoch um eine generelle, universelle und das Individuum sowie die Gesellschaft transzendierende Auseinandersetzung mit dem Leben gehe. Sie sei mehr zu einem Abschied vom Leben als eine Begrüßung des Todes geworden – dies würde für eine Tabuisierung des Todes sprechen. Yamada glaubt jedoch wiederum, dass der heute vermehrt geäußerte Wunsch nach einer individuellen Trauerfeier und einem individuellen, d.h. zum Individuum passenden Sterben (*jibunrashii shi*, siehe Abschnitt 4.3.1), letztlich doch wieder eine Verbindung zu Spiritualität und Gemeinschaft schaffe, insofern die Verstorbenen in spe damit eine Angst äußerten, allein zu sterben (*kodokushi*) und zu einem im Stich gelassenen Verstorbenen/Buddha (*muenbotoke*) zu werden (vgl. ausführlich: Rowe 2011: Kapitel 2 und Abschnitt 4.1.2 in diesem Buch). Der Wunsch nach einer *jibunrashii* Beerdigung könne auch als ein Ausdruck dafür verstanden werden, so Yamada, dass Menschen trotz aller Einsamkeit

---

und motorisierten Form der Prozession, indem z.B. die frühen Morgenstunden gewählt werden.

eben doch den Wunsch hätten, dass jemand den eigenen Willen nach dem Tod zur Kenntnis nimmt und umsetzt.

3.6 Kolumbarien – architektonische Vergegenständlichungen des post-modernen Sterbe-Dispositivs

Das gewandelte Verhältnis zum Tod und zu den Verstorbenen schlägt sich auch architektonisch im Bau von Friedhöfen und Grabanlagen nieder. Eine besondere Vergegenständlichung dieses gewandelten Verständnisses findet sich zum Beispiel in Form vollautomatisierter Kolumbarien. Es handelt sich dabei um mehrstöckige Gebäude, in denen die Urnen Verstorbener, anstatt sie unter der Erde zu vergraben, in Regalen übereinander gestapelt aufbewahrt werden. Hierzu werden sie in speziellen Kästen verstaut, in die je nach Modell bis zu acht Urnen hineinpassen. Es gibt hier also ebenso wie bei traditionellen Friedhöfen die Möglichkeit ein Familiengrab anzulegen. Möchten Angehörige das »Grab« besuchen, so können sie das Gebäude mit einer Chipkarte betreten und sich die Urne über ein Fließband an einen Altar fahren lassen.

Im Unterschied zu horizontal angelegten Friedhöfen können in Kolumbarien durch das Stapeln der Urnen in Regalen auf einem Bruchteil des ansonsten für Gräber benötigten Grundstücks Tausende Urnen untergebracht werden. Ohnehin hat bereits die Kremation eine Platzeinsparung gegenüber der Erdbestattung gebracht, da für Urnen weitaus weniger Platz benötigt wird als für einen Sarg. Die neuartigen städtischen High-Tech-Kolumbarien optimieren die maximal mögliche Nutzung des knappen Raums jedoch noch einmal um ein Vielfaches. Sie lösen damit das Platzproblem, das vor allem in Tōkyō die Preise für Gräber ebenso wie die Immobilienpreise seit Beginn der 1990er Jahre hat ins Unermessliche steigen lassen (Mori 2014). Kotani (2014) weist darauf hin, dass es die lokale Verwaltung v.a. in Tōkyō jahrelang versäumt habe, dem Platzmangel auf öffentlichen Friedhöfen beizukommen, obwohl das Problem schon lange bekannt gewesen sei. Die Grundstücksspekulationen in der Bubble-Wirtschaft der 1980er Jahre führten zu immensen Preissteigerungen auch bei den sog. »ewigen Nutzungsrechten« (*eitai shiyō*), die mit dem Graberwerb zu entrichten sind. Selbst wer sich dies leisten konnte, bekam aber häufig noch nicht einmal einen Grabplatz. Bereits 1987 habe man z.B. auf dem städtischen Friedhof in Hachiōji die Grabplätze nur über Lotterien zugewiesen bekommen; bei manchen Friedhöfen in der Metropolregion Tōkyō kämen heute bis zu 150 Bewerber*innen auf einen Platz. Da die öffentliche Verwaltung für das Platzproblem kein Lösungskonzept habe vorstellen können – öffentliche Friedhöfe werden kaum erweitert geschweige denn neu gebaut –, hätten sich Privatunternehmen (z.B. Immobilienfirmen und Steinmetze) dieses Vakuums angenommen, indem sie sich mit

Hilfe von Tempeln als religiöse Körperschaft (*shūkyō hōjin*) haben registrieren lassen, um neue Friedhöfe bauen zu können (Mori 2014: 4).

Ein Beispiel dafür ist die Firma Hasegawa, eigentlich Hersteller von buddhistischen Hausaltären (*butsudan*), deren Kolumbarium ich im Tokioter Bezirk Akasaka besichtigen konnte. Es befindet sich inmitten eines lebendigen Geschäfts- und Ausgehviertels, das zwischen mehreren U-Bahn-Linien liegt und daher von vielen Geschäftsleuten auf dem Heimweg frequentiert wird. Es gibt dort unzählige Restaurants, Imbisse, Cafés und Bars, die mit ihren knallbunten Schildern auf sich aufmerksam machen. Es war daher bei meinem Besuch gar nicht so einfach, das eher unauffällige Gebäude inmitten all dieser Restaurants auszumachen. Das Kolumbarium mit dem Namen »Dentōin Akasaka Jōen« wurde erst im April 2013, also nur wenige Jahre vor meiner Feldforschung eröffnet. Da Friedhöfe rechtlich nur durch religiöse Körperschaften errichtet werden dürfen, schließt das Unternehmen Kooperationsverträge mit Tempeln ab, um Kolumbarien errichten zu können. Diese nennen sich dann ebenfalls »Tempel«, sehen jedoch von außen aus wie gewöhnliche Bürogebäude bzw., auf Grund des Fehlens von Fenstern an drei Seiten, eher noch wie Speicher (Abbildung 4). In vielen Fällen sind sie jedoch architektonisch schick designt, um den Ansprüchen der Tokioter an gutes Innen- und Außendesign zu entsprechen. So gibt es unter den Kolumbarien auch welche, die mit Designpreisen ausgezeichnet werden. Das Kolumbarium »Shinjuku Rurikō-in Shiro-rengedō« etwa, das vom Architekten Takeyama Kiyoshi als Nebentempel des Rurikō-in in Kyōto erbaut wurde, wurde im Jahr 2015 mit dem Good Design Award für seine architektonische Ausführung ausgezeichnet. Auf dessen Webseite heißt es: »Der Grabbesuch – nicht nur zu besonderen Anlässen; machen Sie es zu etwas alltäglichem. Ein Tempel wie ein Kunstmuseum, das Sie jederzeit unbeschwert und mit einem guten Gefühl besuchen können.«[24]

Der Vorteil von Kolumbarien ist, dass sie sich an verkehrsgünstigen Orten in der Stadt befinden und daher von Angehörigen gut zur Grabpflege aufgesucht werden können. Als Werbeargument in Tōkyō wird – nicht nur bei Kolumbarien – stets die Entfernung vom nächstgelegenen Bahnhof mit angegeben. Alles, was in unter zehn Minuten zu Fuß zu erreichen ist, gilt als Premium-Lage.

Wie sind diese Gebäude von innen aufgebaut? Grundsätzlich sind sie geteilt in einen vorderen Bereich, der für Besucher*innen zugänglich ist, und einen hinteren Bereich, zu dem nur Mitarbeiter*innen Zugang haben. Im Besucherbereich gibt es einen Empfang, an dem eine Person sitzt, sowie Sitzgelegenheiten, um etwaige Wartezeiten zu überbrücken. Der Empfangsbereich erinnert vom Stil an eine Hotellobby. Die Altäre befinden sich in der Regel in einem oder mehreren der oberen Stockwerke. Es gibt in der Regel nur einige wenige Altäre (z.B. sechs oder zwölf), die es daher nur einer begrenzten Zahl an Personen gleichzeitig erlauben das »Grab«

24 Quelle: www.byakurengedo.net/concept/, 20.02.2019.

zu besuchen. Nebeneinander können es drei oder vier Altäre sein, die voneinander durch Glaswände getrennt sind. Sie ermöglichen dadurch ein gewisses Maß an Diskretion, auch wenn sie akustisch nicht voneinander abgeschottet sind. Beim Betreten des Kolumbariums kann man über einen Bildschirm sehen, ob es einen freien Platz an einem der Altäre gibt, ansonsten muss man warten (Abbildung 4). Abgesehen von den Altären gibt es im Besucherbereich noch Räumlichkeiten für religiöse Zeremonien, etwa für Bestattungen, und für das stille Gebet. Im hinteren Bereich des Kolumbariums befinden sich meterhohe Regale, in denen die Urnenbehälter untergebracht sind. Sie haben dort jeweils ihren festen Platz und werden nur für den Grabbesuch von den Angehörigen temporär zu den Altären gefahren. Dadurch wird das Grab in zwei Teile geteilt: 1. Die für Besucher*innen unzugängliche und nur über Roboter erreichbare permanente Ruhestätte der Asche der Verstorbenen im Urnen-Regal und 2. Den Altar, an den die Urnen für den Grabbesuch gefahren werden. Der Altar ist die einzige Schnittstelle zwischen dem hinteren und dem vorderen Bereich, der permanenten Ruhestätte der Verstorbenen und dem Begegnungsort mit den noch Lebenden (Abbildung 5). Durch das Fließband sind die Verstorbenen noch nach ihrem Tod »mobil«.

Rowe (2011: 52–54) erläutert detailliert die Hintergründe für das Entstehen solcher neuer Optionen. In Japan gibt es neben öffentlichen (*kōei bochi*) und Tempelfriedhöfen (*ji'in bochi*) auch zahlreiche private Friedhöfe (*min'ei bochi* oder auch *minkan reien*). Dem hinzuzufügen wäre aus heutiger Sicht noch das Kolumbarium (*nōkotsudō*), das sich gewissermaßen an der Schnittstelle zwischen Tempelfriedhof und privatem Friedhof befindet. Laut Rowe (2011: 53) können Tempelfriedhöfe ohnehin als Subkategorie privater Friedhöfe betrachtet werden, stellen sie doch eine Sonderkategorie dar, da sie als religiöse Körperschaft (*shūkyō hōjin*) – Rowe (ebd.) spricht von *religious corporations* – also als Unternehmen religiösen Rechts geführt werden. Zudem gebe es – und da könnten die Kolumbarien sicherlich dazugezählt werden – pseudo-religiöse Körperschaften, bei denen Unternehmen sich den Namen eines Tempels im Austausch für eine Beteiligung an den Profiten ausleihen (*meigikashi*). Diese Praxis soll bereits während des Wirtschaftswachstums in den 1960ern und erneut während der Blasenwirtschaft der 1980er Jahre gängig gewesen sein und erlebt derzeit offenbar eine Renaissance.

Neben den vollautomatisierten Kolumbarien (*jidō hansō-shiki nōkotsudō*) gibt es auch noch die weniger technologisierte Variante der Schließfächer-Kolumbarien (*rokkā-shiki nōkotsudō*), bei denen die Urnen-Behälter statisch sind und die daher ohne Fließband auskommen. Das Prinzip, den Raum auch in der Höhe anstatt nur in der Breite zu nutzen, teilen jedoch beide Typen. In einigen Regionen Japans, etwa im Norden, waren Kolumbarien (*nōkotsudō*) bereits früher populär, nun stellen sie vor allem für die Metropolen einen wachsenden Markt dar, der das Platz- und Finanzierungsproblem von Gräbern löst.

*Abbildung 4: Links: Vollautomatisiertes Kolumbarium »Dentōin Akasaka Jōen« in Akasaka, Tōkyō, Eingang. Rechts: Anzeige der verfügbaren Altäre in einem Kolumbarium. Verfügbar sind hier nur die Altäre in den Stockwerken 3 und 5. Die roten sind entweder besetzt oder sie werden gerade gereinigt. Die blauen sind verfügbar und können von Grabbesucher*innen ausgewählt werden.*



Aufnahme: Dorothea Mladenova

Die Kosten für ein solches Grab liegen im Dentōin Akasaka Jōen bei 1,5 Mio. Yen (ca. 11.500€) für die Anschaffung.[25] Hinzu kommt eine jährliche Verwaltungsgebühr von 18.000 Yen (ca. 140€); Rabatte sind möglich, wenn man die jährliche Gebühr auf mindestens 30 Jahre im Voraus entrichtet. Der Kauf eines solchen Grabs erfolgt in

25 Quelle: https://www.dentouin.or.jp/akasaka/price, letzter Zugriff 15.03.2023. Beachte, dass es sich hierbei um Urnenbehälter handelt, in die bis zu acht Urnen hineinpassen.

vielen Fällen nicht erst zum Zeitpunkt des Todes einer Angehörigen, sondern als eigenes, neu gegründetes Familiengrab, und ist damit eine Zukunftsinvestition. Mit diesem Preis gehört das Dentōin Akasaka Jōen allerdings zu den eher teuren Kolumbarien. Im Portfolio der Firma Hasegawa finden sich auch weitaus günstigere Kolumbarien, bei denen man bereits für die Hälfte des Preises ein Grab erstehen kann.[26]

Abbildung 5: Links: Blick durch den Altar auf das Fließband, über das der Urnenbehälter angefahren kommt. Rechts: Blick auf den Altar mit Urnenbehälter (Musterbehälter). Ort: Dentōin Akasaka Jōen.





Aufnahme: Dorothea Mladenova

In den Begriffen der Dispositivforschung können High-Tech-Kolumbarien als architektonische Vergegenständlichung des post-modernen Verhältnisses zum Sterben und zu den Verstorbenen angesehen werden, das auf Pragmatismus, Verkleinerung und Vereinfachung setzt. Mit ihrem Fokus auf elegantes Design, das zum Teil sogar durch Preise gewürdigt wird, tragen sie zu einer Ästhetisierung des Grabs bei. Die Ästhetik dieser Grabform ist dabei die eines glatten, monochromen, urbanen Designs, das mit reduzierten Materialien (Holz, Sichtbeton)

26 Siehe: https://www.hasegawa.jp/blogs/ohaka/okunai-boen, letzter Zugriff 15.03.2023.

und mit Lichteffekten spielt. Ihr Design ist auf Reduktion ausgelegt, sodass man sich darin auf die Andacht und die Trauer konzentrieren kann, aber sich zugleich auch so fühlt, als wäre man in einer Kunstgalerie – der Grabbesuch als ästhetisches Erlebnis. Zugleich ist es ein technisches Erlebnis, wenn man weiß, dass der Urnenbehälter erst von Robotern über ein Fließbandsystem im Hintergrund an die Altäre gefahren wird – und nach dem Besuch ebenso wieder im Regal verschwindet. Der Grabbesuch kann so von einem Ganztagsausflug auf einen halbstündigen Besuch zwischen zwei Terminen verkürzt werden – und lässt sich damit auch für stark beschäftigte Großstadtbewohner*innen mit ihrem Zeitregime gut vereinbaren.

3.7 Zwischenfazit: *Shūkatsu* als »One-Stop-Service«

Der Wandel vom modernen zum postmodernen Verhältnis zu Sterben und Tod beginnt, wie gezeigt wurde, nicht erst mit der Erfindung des Wortes *shūkatsu*, sondern hat seine Ursprünge schon in den 1960er Jahren. Ebenso wenig hat die *shūkatsu*-Praxis diese Entwicklungen erfunden oder herbeigeführt. Es handelt sich bei *shūkatsu* vielmehr um den Versuch einer Systematisierung und Manualisierung (vgl. Makino 2012; Maasen/Elberfeld/Eitler et al. 2011) dieses veränderten Verhältnisses zu Bestattungen. Auf den *shūkatsu*-Events, in den Publikationen und bei Beratungen können die Teilnehmer*innen Wissen über diese neuen, diversifizierten Optionen sammeln. Zugleich werden sie über das *shūkatsu*-Programm dazu animiert, sich zu diesen Optionen zu positionieren und eine Kaufentscheidung zu treffen. Das *shūkatsu*-Programm mag die Praxis der Organisation des eigenen Ablebens vielleicht nicht begründet haben, aber es bündelt verschiedene Aspekte und Probleme des Alterns unter einem Sammelbegriff und stellt Anleitungen zu deren Bewältigung zur Verfügung. Damit ist es mit dem Anliegen der staatlichen Verwaltung vereinbar, eine ganze Lebensendindustrie als ein »One-Stop-Service-System« (*wan sutoppu sābisu taisei*) für alle Anliegen rund um Sterben und Tod zu etablieren (vgl. Abschnitt 4.1.5). Dabei geht es nicht nur um Grab und Bestattung, sondern diese Entscheidungen werden als Teil einer »guten« oder »richtigen« Sterbeweise vermittelt. Diese wird im nächsten Kapitel an Hand von Primärmaterialien einer detaillierten Betrachtung unterzogen.

4. Analyse

4.1 Die Urgence oder: das Problem, das *shūkatsu* lösen soll

Im vorangegangenen Kapitel wurden mit Hilfe der Sekundärliteratur bereits einige der Entwicklungen nachgezeichnet, die Veränderungen im Bestattungswesen mit sich gebracht haben. In diesem Abschnitt sollen diese Entwicklungen, so wie sie in *shūkatsu*-Primärtexten von den Anbietern benannt werden, nun diskursanalytisch einer kritischen Betrachtung unterzogen werden. Mit Hilfe des Dispositivbegriffs (vgl. Abschnitt 2.1.8) können die *shūkatsu*-Praxis und das aus ihr abgeleitete *shūkatsu*-Modell-Subjekt als Teil eines Dispositivs untersucht werden, d.h. als Problemlösungsapparatur für Probleme in Bezug auf Sterben und Tod, auf die mit den alten Bewältigungsmechanismen nicht mehr adäquat reagiert werden kann. Diese Probleme werden in Anlehnung an Foucault als Urgence verstanden. Diese Perspektive erlaubt es, die gesellschaftlichen Entwicklungen, die »zu *shūkatsu* geführt« haben, als Probleme zu verstehen, die von Akteuren mit bestimmten Interessen konstruiert wurden, anstatt sie als präsoziale »Fakten« bzw. als »unschuldige Hintergrundfolie« zu naturalisieren. Die Art und Weise, wie Probleme definiert werden, legt eine bestimmte Lösungsstrategie nahe, die dann als alternativlos erscheint. Ziel dieser Ausführungen ist es, die Alternativlosigkeit in Frage zu stellen, indem die Implikationen sowohl der Problemkonstruktion als auch der Lösungsangebote ausgearbeitet werden.

Die Fragen, die die Analyse in diesem Abschnitt anleiten, sind daher: Über welche als Probleme konstruierten Sachverhalte wird die Notwendigkeit, sich mit dem eigenen Ableben auseinanderzusetzen, von den *shūkatsu*-Anbietern begründet? Welche Akteure und Institutionen sind daran beteiligt? Inwiefern begründet die Problemdefinition eine bestimmte Problembewältigungsstrategie, die gegenüber anderen denkbaren Lösungsansätzen bevorzugt wird?

Zugleich werde ich in diesem Abschnitt auch zeigen, dass sich *shūkatsu* auch als eine Reaktion auf die Digitalisierung und Plattformisierung des Bestattungswesens verstehen lässt, dass das Programm also auch auf eine Urgence innerhalb der Bestattungsbranche antwortet. Dies wird öffentlich zwar nicht so kommuniziert, wurde mir aber von Branchenvertretern in Interviews berichtet. Nach außen

wird die Urgence aus gesamtgesellschaftlichen Entwicklungen heraus begründet, nach innen spielt jedoch das Konkurrenzprinzip bei der Verwendung von *shūkatsu* als Werbemaßnahme wohl eine wesentliche Rolle.

4.1.1 Die Problematisierung der Demographie: von der »überalten« zur »übersterbenden« Gesellschaft

> Es ist ein Zeitalter angebrochen, in dem man über seinen eigenen Tod selbst nachdenken muss.
> 自分の死については，
> 自分で考えなければ
> いけない時代がやっ
> てきました
> (Shūkatsu Counselor Association, SCA 2014)

Nicht weniger als eine Zeitenwende bescheinigt die Shūkatsu Counselor Association (SCA) der japanischen Gesellschaft auf ihrer Homepage, auf der sie die Notwendigkeit für eine eigenständige Aktivität zur Lebensendvorbereitung herausstellt. Früher sei der Tod eine Angelegenheit der Gemeinschaft gewesen, danach sei die Verantwortung auf die Familien übergegangen, dann auf die Ehepartner und nun auf den oder die Einzelne. Der Tod habe sich individualisiert (*shi no kojinka*), wie man an Phänomenen wie einsamen Toden (*kodokushi*) und (glücklich) alleinstehenden Alten (*ohitorisama*) ablesen könne. Der Grund dafür, dass man sich in diesem neuen Zeitalter nun allein für seinen eigenen Tod verantwortlich zeichnen muss, liege in der Alterung der Gesellschaft. Der Anteil an Menschen über 65 Jahren in der japanischen Gesellschaft (dieser lag zum Zeitpunkt des Verfassens des Textes bei 25,2 Prozent) wird daraufhin nicht einfach als Nachweis für die Behauptung genannt, sondern es wird zugleich eine Interpretation nahegelegt. Nicht nur die SCA, sondern auch zahlreiche andere Organisationen rahmen diese Zahl mit einer ihrem Anschein nach zunächst objektiv-neutralen, jedoch bei genauerem Hinsehen stark normativ aufgeladenen semantischen Bewertung durch die Weltgesundheitsorganisation (WHO) bzw. die UN. So schreibt die SCA:

> Laut WHO-Definition zählt eine Gesellschaft mit
> -7 % Anteil an Über-65-Jährigen als alternde Gesellschaft [*kōreika shakai*, engl. *ageing society*],
> -14 % Anteil an Über-65-Jährigen als alte Gesellschaft [*kōrei shakai*, engl. *aged society*],
> -21 % Anteil an Über-65-Jährigen als super-alte Gesellschaft [*chō-kōrei shakai* engl. *super-aged society*].

> Japan war 2013 schon bei einem Anteil von 25,2 %. Jeder vierte Japaner ist über 65 Jahre alt. (SCA 2014)[1]

Mit der Vorsilbe »super« (auf Japanisch übersetzt mit *chō*, auch: ultra-, hyper-) verstärkt diese WHO-Definition das Krisenbewusstsein, das ohnehin bereits durch die negative Konnotation von »Alter« entsteht.[2] Wenn bereits in Bezug auf das individuelle Leben »Alter« eine Lebensphase des Abbaus, Abstiegs und Verfalls markiert, dann wird dieser Effekt nun auf eine ganze Gesellschaft übertragen. Japan ist laut dieser Definition nicht nur in der dritten und höchsten Kategorie, sondern überschreitet auch diese Zahl noch in beträchtlichem – und, wie suggeriert wird – besorgniserregendem Maße. Diese Kategorisierung spiegelt allerdings noch eine Dreiteilung des Lebens in Jugend, (produktives) mittleres Alter und (unproduktives) hohes Alter wider, die den aktuellen Bevölkerungsentwicklungen und der zunehmenden geistigen und körperlichen Gesundheit im Alter nicht mehr entspricht. Mag es vor 50 Jahren noch eine bestimmte diagnostische Kraft gehabt haben, einen steigenden Anteil hochaltriger Menschen in industrialisierten Gesellschaften festzustellen, so verlieren diese Kategorien in Gesellschaften mit über 25 Prozent »Alten« ihre Aussagekraft.

Wie Eva Barlösius (2007: 15) etwa für den deutschen Fall aufzeigt, hatte die Bevölkerungsentwicklung bereits seit 100 Jahren dieselbe Richtung wie heute – zu ihrer Repräsentation als Problem sei es jedoch erst vor einigen Jahren gekommen. So stehen statistische Kennzahlen und vor allem ihre bildlichen Repräsentationen wie Bevölkerungspyramiden, aber auch die oben zitierten Altenanteile nicht für sich, sie müssen durch Explikationen erst erläutert werden. Diese Explikationen interpretieren das Material zugleich (Barlösius 2007: 17). Das bedeutet, dass zu trennen ist zwischen zunächst neutralen Zahlen wie 7 %, 14 % und 21 % und ihren Explikationen, also den Kategorien »alternd«, »alt« und »super-alt«. Die Explikationen geben also eine Deutung vor, die in den Zahlen selbst nicht enthalten ist und genau

---

1 Im Jahr 2021 lag der Anteil bereits bei 28,9 % (Naikakufu 2022). Den Vorausberechnungen zufolge soll der Anteil um das Jahr 2035 auf ein Drittel steigen und im Jahr 2065 über 38 % erreichen.

2 Vom »Alter« existieren zwar durchaus auch positive Bilder. Van Dyk und Lessenich (2009b und 2009c) demonstrieren aber für Deutschland und die USA und Formanek (2009) sowie Mae (2014) für Japan, dass negative Altersbilder mindestens ebenso stark, wenn nicht noch stärker sind. So sei das auf den ersten Blick positiv wirkende »aktive Alter« im deutschsprachigen Diskurs untrennbar verbunden mit dem defizitären Diskurs vom »Alter als Last« (Van Dyk 2009: 319–320). Und in Japan gründe sich das auf die konfuzianische Tradition zurückgeführte Pflichtgefühl der Kinder, sich im Alter um ihre Eltern zu kümmern, nicht etwa auf »Respekt vor dem Alter«, sondern auf einer »pessimistischen Sicht, die Antizipation unausweichlicher Hilfs- und Pflegebedürftigkeit« der Eltern, sodass Kinder dazu sozialisiert würden, »den Preis des Alterns in frühen Jahren zu bezahlen« (Formanek 2009: 79). Mae (2015) spricht an anderer Stelle auch von »ambivalenten« Altersbildern.

»dies macht den symbolischen Überschuss der Graphiken [bzw. der Prozentsätze] aus« (ebd.). Die aufgezeigten Sachverhalte erscheinen dadurch »evident und überzeugend« (ebd.). Dieser Prozentsatz der Alten ist ein Extrakt aus der Bevölkerungspyramide, welche in den Medien leicht verständlich und eindrücklich die Bevölkerungsentwicklung aufzeigt, jedoch auch – mit entsprechendem Kommentar – zu Dramatisierungen führt, indem sie die »demographische Krise« versinnbildlicht.

> »Bei der Bevölkerungspyramide ist bereits in der Benennung ein Ausgangsmodell festgelegt, wodurch alle anderen Bevölkerungsstrukturen tendenziell zu erklärungsbedürftigen Abweichungen bestimmt werden. Bildlich wird dies dadurch verstärkt, dass je stärker die Bilder von der Ausgangsform der Pyramide abweichen, umso instabiler die graphische Gestalt der Bevölkerungsstruktur aussieht. Dies ist jedoch ein gestalterischer Effekt. Über die Stabilität einer Gesellschaft ist damit zunächst nichts ausgesagt.« (Barlösius 2007: 17)

Die Glockenstruktur gelte dabei als die ideale Form der Bevölkerungspyramide: eine hohe Anzahl an Menschen im produktiven Alter, die eine die Bevölkerungsgröße erhaltende Anzahl an Kindern produzieren und sich im Alter abrupt dezimieren (ebd.). Allerdings, so Barlösius (2007: 18), habe sich dieses Ideal der »Glocke« nicht zuletzt auf Grund der graphischen und sprachlichen Darstellung entwickeln können, wie im Gegenzug am prägnantesten an der makabren Bezeichnung »Urne« für eine Bevölkerungsstruktur mit vielen Alten und wenigen Kindern abzulesen sei. Letzteres ist ein kulturspezifischer Befund der deutschen Sprache; unabhängig davon bleibt jedoch festzuhalten, dass die Art und Weise der Darstellung von Zahlen keineswegs unschuldig ist, sondern sich schon durch die Wahl der Begriffe – und deren Übersetzung (im obigen Fall: ein auf Englisch verfasster WHO-Bericht, der ins Japanische übertragen wird) bestimmte Interpretationsweisen aufdrängen. In vergleichbarer Weise wie das Bild der Urne im deutschen Bevölkerungsdiskurs transportiert das Präfix *chō* (super-, ultra-, hyper-) in *chō-kōrei shakai* (super-alte Gesellschaft) im japanischen Bevölkerungsdiskurs vor allem negative Konnotationen. Es impliziert einen Überschuss, der einen als »natürliches« oder »normales« Gleichgewicht konstatierten (gegenwärtigen oder vergangenen) Zustand bedroht. Übersehen wird dabei, dass dieses Gleichgewicht auch deshalb in relativer »Balance« ist, weil die gesellschaftliche Organisation (politischer, juristischer, sozialer Art) darauf ausgerichtet ist. Einen solchen Zustand zum unabänderlichen Standard zu erheben, kann also im Umkehrschluss auch als Weigerung verstanden werden, die nötigen sozialen, wirtschaftlichen und politischen Reformen anzugehen, die notwendig wären, um mit den neuen Bedingungen umzugehen. Stattdessen wird impliziert, dass die Lösung darin bestehen müsste, den ehemaligen Gleichgewichtszustand zurückzuerobern, anstatt Anpassungen daran vorzunehmen. Durch das Postulat eines (eigentlich historisch einmaligen) Gleichgewichtszustands wird ebenfalls ignoriert,

dass Gesellschaften stets im Wandel sind. So erscheint der Sachverhalt so, als müssten sich Bevölkerungen an politische Rahmenbedingungen anpassen statt andersherum.

Verstärkend wirkt sich bei der Darstellung der Dreiersprung 7 – 14 – 21 aus, dessen Zustandekommen nicht expliziert wird, der jedoch durch einfache Multiplikation nachvollziehbar ist und daher »selbsterklärend« erscheint. Eine Verdopplung bzw. Verdreifachung des Anteils Alter an der japanischen Gesellschaft wird daraus ablesbar, was unweigerlich als problematisch wahrgenommen wird. Bereits seit den ausgehenden 1980er Jahren herrscht in Japan ein breites Krisenbewusstsein bezüglich der Demographie. Als im Jahr 1989 die Geburtenrate auf einen historischen Tiefstand von 1,57 sank, der sogar noch den Geburtenknick vom Jahr 1966 unterschritt – laut chinesischem Kalender wäre jenes Jahr des Feuerpferdes ein unheilbringendes Jahr für die Geburt von Mädchen gewesen, was sich real in sinkenden Geburtenzahlen niederschlug – führte dies zu einer später als »1,57-Schock« bezeichneten Bewertung der Zahl. Demographen und Politiker zeigten sich von der Schnelligkeit dieser Entwicklung überrumpelt und die japanische Gesellschaft erhielt die Bezeichnung »Gesellschaft weniger Kinder und der Alterung« (*shōshi-kōreika shakai*). Soziologisch korrekt wäre natürlich eine andere Übersetzung, die mit dem Ausdruck auch gemeint ist; aber hier spielen die chinesischen Schriftzeichen eine Rolle, deren Eigenheit als morphemisches Schriftsystem es ist, unmittelbarer Bedeutung zu transportieren als phonemische (Alphabet-)Schriften (vgl. Miller 1993: 97). Deshalb gibt die wortgetreue Übersetzung das Verständnis von japanischsprachigen Menschen eher wieder als soziologische Fachbegriffe, die im Japanischen mit wesentlich mehr Schriftzeichen hantieren müssen und deshalb im medialen Diskurs vermieden werden. Stattdessen werden einfache, einprägsame Zeichen gewählt, ähnlich wie im Deutschen Bilder und Metaphern verwendet werden, um komplexe Sachverhalte in den Medien darzustellen. Auch hier gilt: die Zahlen allein machen noch keine Bedeutung; diese wird ihnen erst durch zusätzliche Explikationen verliehen. Barlösius kommt zu dem Schluss:

> »Die Bevölkerungspyramide [und ähnlich gelagerte Darstellungen] veranschaulichen nicht nur die Daten, sie deuten diese in einer bestimmten Weise, ohne dass die Deutung nachvollziehbar hergeleitet wird. Daraus resultiert der normative Gehalt der Schaubilder: Sie transportieren ein klares Ergebnis, dass (sic!) nicht kritisch hinterfragt werden kann, weil sein Zustandekommen weitgehend im Dunkeln liegt. Zudem ist ihnen wie allen Schaubildern eine gewisse Konventionalität eigen, die darin besteht, dass sie gewohnte Seh- und Denkgewohnheiten zitieren – also eingeübte Bilder und Sprachmittel verwenden, ohne die die Darstellung nicht sogleich verstanden werden könnte. Dies bringt es mit sich, dass sie eingefahrene Sichtweisen und Interpretationen aufnehmen und verstärken. Ansonsten könnten sie nicht so schnell und leicht rezipiert werden. Vor allem

würden sie sich nicht ›selbst erklären‹. Damit tradieren sie allerdings auch die in diesen Sichtweisen und Interpretationen enthaltenen sozialen Vorannahmen – wie: eine stabile Bevölkerungsstruktur begünstigt eine stabile Gesellschaft, Gleichverteilung und Gleichförmigkeit sind unerlässlich für die territoriale Integration. [Diese] graphischen Repräsentationen des demographischen Wandels begünstigen somit den Wunsch nach Erhalt des Überkommenen und fördern im Gegenzug die Angst vor Veränderungen.« (Barlösius 2007: 20)

Die gebetsmühlenartige Wiederholung der Begriffe alternde, alte und super-alte Gesellschaft produzieren und reproduzieren demzufolge die negativen Konnotationen und deren normativen Gehalt.

Ein weiteres, mit normativen Wertungen aufgeladenes Element des demographischen Diskurses ist die Prognose bzw. die Bevölkerungsvorausberechnung. Durch Extrapolation der Zahlen werden bedrohliche Zukunftsszenarien entworfen – dystopische Zustände, die es um jeden Preis zu vermeiden gilt. So sei die Kehrseite der alternden Gesellschaft eine »Gesellschaft der vielen Tode« oder »Gesellschaft der hohen Sterblichkeit« (*tashi shakai* 多死社会), wie Kotani (2014: 41; 2015: 2) schreibt. Gemeint ist mit dem Begriff *tashi shakai* das prognostizierte Ansteigen der Sterblichkeitsrate von jährlich 10 je Tausend im Jahr 2014 auf 14,7 je Tausend im Jahr 2040, welches sich bedrohlich als das Jahr des »Peak Death« abzeichnet (siehe Tabelle 2).[3]

*Tabelle 2: Sterblichkeit in Deutschland und Japan im Vergleich.*Prognose.*

Japan			Deutschland		
Jahr	**Sterbefälle absolut**	**Sterberate (je 1000)**	**Jahr**	**Sterbefälle absolut**	**Sterberate (je 1000)**
1990	800.000	6,5	1990	921.445	11,6
2003	1.000.000	7,8	2003	853.946	10,3
2014	≈1.270.000	10	2014	868.356	10,7
2021	1.439.809	11,7	2021	1.023.723	12,3
2040*	≈1.670.000	14,7	2040	n.v.	n.v.

Quelle: eigene Darstellung nach Daten von Kotani (2014); MHLW (2021); https://www.stat.go.jp/english/data/jinsui/2.htm; https://populationpyramid.net/japan/2040/; https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/Indikatoren/LangeReihen/Bevoelkerung/lrbev04.html; https://de.statista.com/statistik/daten/studie/156902/umfrage/sterbefaelle-in-deutschland

3 Zum Vergleich: In Deutschland lag die Sterblichkeitsrate im Jahr 2014 bei 10,7 und im Jahr 2021 war sie mit 12,3 sogar noch höher als in Japan; eine Vorausberechnung für 2040 konnte für Deutschland nicht gefunden werden.

In absoluten Zahlen handelt es sich um 1,27 Mio. Verstorbene im Jahr 2014 und 1,67 Mio. zu erwartende Sterbefälle im Jahr 2040. Der Anstieg der Sterblichkeitsrate im Jahr 2040 verstärkt sich durch den anzunehmenden Bevölkerungsrückgang, sodass die relative Rate noch drastischer erscheint als die absoluten Zahlen. Die hohen Sterblichkeitszahlen ergeben sich daraus, dass die geburtenstarken Jahrgänge der unmittelbaren Nachkriegszeit gegen Ende der 2030er Jahre das Ende ihrer durchschnittlichen Lebenserwartung erreichen und mit hoher Wahrscheinlichkeit ableben werden. D.h. ein großer Teil der japanischen Bevölkerung wird durch das Erreichen ihrer natürlichen Lebenserwartung versterben und die Bevölkerung sich dadurch dezimieren, da nur noch die geburtenschwächeren Jahrgänge »übrig« bleiben. Auch hier haben wir es also zunächst mit einer statistischen Gegebenheit (bzw. mit Annahmen) zu tun, die jedoch durch die Explikationen und v.a. durch das zu Darstellungszwecken von Wissenschaftlern geprägte Gesellschaftslabel *tashi shakai* eine höchst dramatische Note erhält. Zwar kann *tashi* auch in einer wissenschaftlich-distanzierten Ausdrucksweise als »hohe Sterblichkeit« übersetzt werden. Die Verwendung der Schriftzeichen für »viel« 多 und »Tod« 死[4] transportiert jedoch unverblümt und ungewohnt direkt ein schauerliches Bild von der Bevölkerungsentwicklung ins Bewusstsein der Menschen, vor allem weil das Schriftzeichen für Tod ansonsten üblicherweise gemieden wird (ähnlich wie im Deutschen aus Pietätsgründen eher von »Ableben« oder »Dahinscheiden« gesprochen wird, gibt es auch im Japanischen zahlreiche Synonyme wie *seikyo* 逝去 oder *shūen* 終焉, in denen das Zeichen *shi* 死 nicht vorkommt). Der Begriff *tashi shakai* kommt dabei in einer Doppelbedeutung daher: einerseits geht es um die individuelle Sterblichkeit, die akkumuliert zu einem gesellschaftlich relevanten Phänomen wird, mit dem umzugehen sei, und andererseits evoziert er ein eher abstraktes Bild eines drohenden Aussterbens der gesamten Gesellschaft. Auch wenn Kotani (2014: 41) eine analytisch-distanzierte Haltung zu *shūkatsu* einnimmt, reproduziert sie diese wertaufgeladene Dramatisierung eines zunächst objektiven Sachverhalts, indem sie von einer Verdopplung der absoluten Sterblichkeit zwischen 1990 und der Prognose für 2040 spricht. Es wird dadurch der Eindruck erweckt, als sei von unvorhergesehen, etwa durch äußeres Einwirken unrechtmäßig herbeigeführten Sterbefällen die Rede, wie sie in Kriminalstatistiken vorkommen. Dort wäre eine Zunahme in der Tat besorgniserregend. Tatsächlich spiegeln die Zahlen der *tashi shakai* jedoch einzig die zu erwartende Sterblichkeit einer geburtenstarken Kohorte, deren Mitglieder zu einem bestimmten Zeitpunkt die, auf Grundlage der gegenwärtigen medizinischen Möglichkeiten geltende, »natürliche« Grenze ihrer Lebenserwartung erreichen werden. Diese Sterbefälle können durch politisches

4 Die Kreation dieses Wortes ist sicherlich zum Teil auch der Vorliebe des Japanischen für Komposita aus vier Zeichen (*yoji jukugo*) geschuldet, vgl. Abschnitt 4.2.6.

Handeln ebenso wenig verhindert werden, wie sie eine Bedrohung für die Gesellschaft darstellen, zumindest nicht in dem Ausmaß, wie das Label *tashi shakai* auf den ersten Blick suggeriert. Der »Baby-Boom« der unmittelbaren Nachkriegszeit wird sich dank der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erhöhten Wahrscheinlichkeit, bis zu seiner medizinischen Altersgrenze am Leben zu bleiben, zwar in einem »Sterbe-Boom« äußern, der aber eigentlich nicht schockieren dürfte, sondern auch als Erfolg der modernen Medizin und der gestiegenen Lebenserwartung gefeiert werden könnte. Um es noch einfacher zu sagen: der schiere Fakt, dass Menschen irgendwann sterben müssen, dürfte niemanden ernstlich »vom Hocker hauen« – *mors certa.*

Indem die Zunahme des Altenanteils an der Bevölkerung thematisiert und direkt mit dem Sterben assoziiert wird, wird ein Krisenszenario der Beschleunigung entworfen. Dies kann als Begründung für einen schnellen, kompromisslosen Handlungsbedarf dienen oder eine Zeitenwende einläuten. So Kotani Midori in einer Analyse zum *shūkatsu*-Boom in der kritischen Zeitschrift Chūō kōron:

> »Der Anteil an Alten in unserem Land hat im Jahr 1994 die 14 %-Marke überschritten und ist laut UN-Definition in die Riege der ›alten Gesellschaften‹ eingetreten. Eine alte Gesellschaft ist andersherum gesagt auch eine Gesellschaft der vielen Tode, und seit den 1990er Jahren nimmt die jährliche Zahl der Sterbefälle mit einer *sagenhaften Geschwindigkeit* zu.« (Kotani 2014: 41, Hervorh.DM)

Ausführlicher schreibt sie dazu in einem 2015 erschienenen Heft mit dem Titel »Wer kümmert sich um das Grab in der Gesellschaft der vielen Todesfälle und des Bevölkerungsrückgangs?«:

> »1990 betrug die jährliche Zahl der Sterbefälle 800.000, im Jahr 2003 überschritt sie 1 Mio., 2014 lag sie bei 1,27 Mio., womit die Geschwindigkeit des Anstiegs enorm Fahrt aufnimmt. Laut einer Vorausberechnung des National Institute of Population and Social Security Research (IPSS) aus dem Jahr 2012 wird die Zahl auf 1,67 Mio. im Jahr 2040 ansteigen. Unser Land, in dem die jährliche Zahl der Toten seit 1900 nie mehr als 1,5 Mio. betragen hat, steuert auf ein nie dagewesenes Zeitalter des ›Massensterbens‹ zu.« (Kotani 2015: 2)[5]

In diesem Zitat wird die schrittweise Progression von Zahlen über die Bevölkerung verwendet, um die rapide Geschwindigkeit der nahenden Zukunft der hohen Sterblichkeit zu illustrieren. Die dadurch postulierte dramatische Entwicklung wird noch dadurch unterstrichen, dass das erwartete Phänomen präzedenzlos ist – obwohl auch Laien dabei nicht entgehen dürfte, dass zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Bevölkerungszahl um Einiges geringer war als heute. Der Begriff »Massensterben«

5 Der Zweite Weltkrieg wird hier vermutlich ausgeklammert.

ist in diesem Zusammenhang irreführend, ist dieser doch eher historiographisch in Zusammenhang mit Kriegen, Hungersnöten und Naturkatastrophen verwendet worden. Auch wenn die Autorin damit wahrscheinlich deutlich machen will, dass selbst Kriege weniger Tote pro Jahr bewirkt haben als nun auf natürliche Weise sterben werden,[6] und den Begriff »Massensterben« in Anführungszeichen setzt, evoziert sie damit Assoziationen und Emotionen, die einem natürlichen Phänomen nicht angemessen erscheinen.

Das Gesellschaftslabel der *tashi shakai* wurde auch in der Ankündigung der Funeral Business Fair 2016, einer jährlich stattfindenden B2B-Messe[7] der Bestattungsindustrie, aufgegriffen. Mit folgender Passage leiten die Organisatoren der Funeral Business Fair 2016 ihr Event ein:

> »Im Hinblick auf eine Gesellschaft mit vielen Todesfällen (*tashi shakai*) im Jahr 2040, wenn die jährliche Zahl der Todesfälle ihren Höhepunkt (*pīku/peak*) erreichen wird, wird die Funeral Business Fair 2016 als ein Ort des ›Neustarts‹ hilfreiche Informationen liefern, um der Trauerbranche zu einem Aufschwung zu verhelfen.
> Mit Blick auf die bevorstehende Gesellschaft der vielen Todesfälle (*tashi shakai*) mit 1,67 Millionen Todesfällen pro Jahr (Prognose) im Jahr 2040, d.h. in 24 Jahren, steht die Bestattungsbranche jetzt vor einem großen Wendepunkt. Die ›Familienbestattung‹ (*kazokusō*) und die ›Vorbereitung auf das eigene Ableben‹ (*shūkatsu*), die neu aufgekommen sind und sinnbildlich für die Verkleinerung und Diversifizierung der Lebensendphase stehen, haben sich trotz unterschiedlicher Auffassungen doch etabliert. Für Bestattungsunternehmen bedeutet dies, dass sie selbstverständlich nicht nur ihr bestehendes Angebot weiterentwickeln, sondern ein ganzes System schaffen müssen, in dessen Rahmen über das Kerngeschäft hinaus auch periphere Dienstleistungen angeboten werden.«

Die Tendenz des Ansteigens der Sterbefälle ist also auch ein Problem des Bestattungswesens. Zwar spielt die Demographie auf den ersten Blick den Bestattungsunternehmen in die Hände. Tatsächlich aber befindet sich die Branche in einer Krise. Dies ist neben der Demographie ein weiterer – wenn nicht der zentrale – Grund für die Proliferation von *shūkatsu*, der in Abschnitt 4.1.3 genauer betrachtet wird. Die Zeiten erfordern es von den Bestattungsunternehmen, sich neu zu erfinden, indem sie sich mit verwandten Dienstleistern vernetzen und ihr eigentliches Kerngeschäft erweitern.

---

6 Das eigentliche Krisenszenario bzw. die demographische »Standardgeschichte« (Hummel 2000), die sie reproduziert, ist ablesbar am Untertitel des Heftes (Kotani 2015): »Die Gesellschaft des Bevölkerungsrückgangs«.

7 B2B steht für Business-to-Business im Gegensatz zu Business-to-Consumer-Messen.

Wie Lengwiler (2007) verdeutlicht, hat sich die Problematisierung der Demographie im Laufe des 20. Jahrhunderts (er spricht zwar von Deutschland, dies gilt aber in ähnlicher Weise für andere industrialisierte Gesellschaften) von einer »Überbevölkerung« zu einer »Überalterung« gewandelt. Diese »Überalterung« findet in Japan als »Übersterbung«[8] eine Variante aus der Perspektive des Todes und der ihn verwaltenden sozialen Institutionen und Industrien. Japan erlebte die Entwicklung hin zu einer führenden Industrienation mit sinkender Geburtenrate im Vergleich zu Deutschland in einem besonders rapiden Tempo, da sie dort erst nach dem Zweiten Weltkrieg begann. Japan befindet sich damit nicht nur in einer »Pflegekrise«, sondern auch in einer »Sterbekrise«.[9]

In ihrer 2000 publizierten Dissertation »Der Bevölkerungsdiskurs« legte Diana Hummel eine kritische Perspektive auf Demographie vor und zeigte mit dem Foucaultschen Begriff des Macht-Wissens auf, dass Bevölkerungswissenschaft keine von der Bevölkerungspolitik unabhängige Disziplin war und ist, sondern dass beide Bereiche von Anfang an miteinander verwoben waren. Ihre These ist, dass die Kategorie »Bevölkerung« »in erster Linie eine politische Kategorie [ist], die durch Verwissenschaftlichung entpolitisiert wurde und die sich gerade dadurch wiederum politisch nutzen lässt« (Hummel 2000: 11–12). Mit »Bevölkerungsdiskurs« meint sie den Zusammenhang zwischen »demographischem Wissen und gesellschaftlichen Praktiken, die sich auf die Bevölkerung beziehen« (ebd. 19), wobei der Diskurs mit Jürgen Link nach dem wissenschaftlichen Spezial-, den medialen Inter- und den Alltagsdiskurs unterschieden wird. Der massenmediale Interdiskurs inklusive populärwissenschaftlicher Literatur trage dazu bei, wissenschaftliche Erkenntnisse in die Bevölkerung zu tragen. Weiterhin unterscheidet Hummel zwischen hegemonialen Diskursen (z.B. »Überbevölkerung« im globalen Süden, ebd. 41ff, vs. Geburtenrückgang in der BRD, ebd. 296), die eine »Standardgeschichte« (ebd. 19) konstituieren, und Gegendiskursen, also etwa der feministischen Kritik an der Demographie. Im oben betrachteten Fall handelt es sich bei *tashi shakai* um einen interdiskursiven/populärwissenschaftlichen Begriff, der die Zahlen zur Bevölkerungsentwicklung anschaulich machen soll, jedoch voll von politischen Implikationen ist. Prognosen der Bevölkerungsentwicklung werden immer wieder für politische Maßnahmen genutzt (Hummel 2000: 17), ohne dass die Grundannahmen für ihre Berechnungen einer kritischen Analyse unterzogen werden (ebd. 278). Während et-

8 Dieser Begriff findet sich so nicht in der deutschsprachigen Literatur und wird daher behelfsweise in dieser Arbeit als Direktübersetzung für *tashi shakai* geprägt.

9 Auch der »Krisen«-Begriff muss hier selbst hinterfragt werden. So weist Gentili (2020) darauf hin, wie mit und durch »Krisen« regiert wird. Dabei geht es auch ihm nicht darum, objektive Tatsachen zu leugnen (z.B. den Fachkräftemangel in der Pflege), sondern um die Art und Weise, wie politische Alternativen durch den Verweis auf »die Krise« systematisch ignoriert werden.

wa bei Vorausberechnungen in Deutschland von bestimmten Migrationsszenarios ausgegangen wird und auf der Grundlage verschiedener Annahmen über Migrationszahlen, Geburten- und Sterbehäufigkeiten Zukunftsprojektionen entworfen werden, gehen japanische demographische Projektionen (zur Unterscheidung von Projektionen und Prognosen siehe ebd. 280–281) von wenig bis gar keiner Zuwanderung aus. Ob Migration in den Vorannahmen zu den Zukunftsprojektionen und -prognosen eine Rolle spielen kann, fußt jedoch auf politischen Gegebenheiten der Gegenwart und nicht auf systemimmanenten und quasi-natürlichen Gesetzmäßigkeiten.[10] Ausgegangen wird von einem politischen Status quo (keine bzw. geringe Zuwanderung, die von der aktuellen Regierung sowie von einem signifikanten Teil der Öffentlichkeit nicht gewollt ist), der unhinterfragt in die Zukunft extrapoliert wird. Ein Kurswechsel der Politik kann ebenso wenig in Bevölkerungsvorausberechnungen mit eingerechnet werden wie der Ausbruch von Epidemien, Naturkatastrophen oder Kriegen. »Mackensen weist darauf hin, dass Prognosen nur dann zuverlässig sein können, wenn eine Konstanz sozialer Verhältnisse unterstellt wird. Da dies nicht der Fall ist, sei das prognostische Potenzial begrenzt«, schreibt Hummel (2000: 284). Die Vorannahmen, welche die Basis der Projektionen bilden, sind hypothetischer und teilweise willkürlicher Art (ebd. 281). Wenn Prognosen also weder diagnostische noch deskriptive Kraft haben, sondern letztlich spekulativ sind, welche Funktion kommt ihnen dann zu? Wie Hummel zeigt, hat die Verwissenschaftlichung dazu geführt, die eigentlich politischen Vorannahmen und Anliegen zu verschleiern. Im Extremfall können Bevölkerungsprognosen als eine »Schock-Therapie« im Sinne Naomi Kleins (2007) fungieren.[11] Dabei handelt es sich nicht um bereits eingetretene Ereignisse wie in Kleins Analyse (Terroranschläge oder Naturkatastrophen), sondern die Prognose selbst soll ein Krisenbewusstsein und eine unverzügliche Handlungsbereitschaft sowie eine Akzeptanz für teils drastische politische Maßnahmen erzeugen.[12] Die Gesellschaft soll insgesamt in Alarm- und dringende

10 Mit systemimmanenten oder auch quasi-natürlichen Gesetzmäßigkeiten ist hier etwa die Tendenz gemeint, dass aus bestimmten, soziologisch und nicht biologisch zu eruierenden Gründen in Industriegesellschaften die Geburtenrate sinkt – im Übrigen ein Fakt, der insbesondere von konservativen Regierungen regelmäßig ignoriert wird, die dem Geburtenrückgang beikommen wollen, indem sie neben der Schaffung einer Infrastruktur für bessere Kinderbetreuung auch einen moralischen Appell an Frauen richten, doch wieder mehr Kinder zu bekommen. Eine weitere Gesetzmäßigkeit wäre die angesprochene durchschnittliche Lebenserwartung von Menschen, die mit Mitteln der modernen Medizin in vielen Fällen erreicht werden kann, über die hinaus es jedoch mit zunehmendem Alter immer unwahrscheinlicher wird, weiterzuleben.

11 Vgl. Shibuya (2011: 463–465), der die Schock-Doktrin als Mittel zur Einführung von neoliberalen Regierungstechnologien am Beispiel der prekären Beschäftigung junger Menschen in Japan untersucht, die zu Arbeitskraftunternehmern (*entreployees*) werden.

12 Eine solche drastische Maßnahme ist die angekündigte Reduktion der Krankenhausbetten in Japan und die damit verbundene Unterstützung eines Sterbens im eigenen Haus (*zaitakushi*)

Handlungsbereitschaft versetzt werden, Kritik und alternative Lösungsvorschläge werden in den Hintergrund gedrängt. Vor allem aber wird das Hinterfragen des Zustandekommens politischer und wirtschaftlicher Lösungsvorschläge auf Grund der Eiligkeit des Handlungsbedarfs verhindert. Es wird nicht nach Lösungsoptionen gefragt, sondern die eine Lösung als alternativlos postuliert.

Vor diesem Hintergrund lässt sich das Eingangszitat, »Es ist ein Zeitalter angebrochen, in dem man über seinen eigenen Tod selbst nachdenken muss«, auch lesen. Handelt es sich um eine nüchterne Tatsachenfeststellung oder um eine dringende Handlungsaufforderung – oder um beides? Das Muss (*kangaenakereba ikenai*) deutet eher auf eine Handlungsaufforderung hin, die zudem als alternativlos dargestellt wird. Demographische Befunde (absolute und relative Zahlen) und deren Interpretationen/Explikationen (»super-alt«, »viele Sterbefälle«) werden vermengt und in solch einer Evidenz präsentiert, dass der Lösungsansatz, sein Ableben selbst zu verwalten (und verwalten zu müssen), unhinterfragt bleibt. Begründet wird die Notwendigkeit, sich um sein eigenes Ableben selbst zu kümmern, aus der Altersstruktur der Bevölkerung.[13] Die Grundannahme ist, dass die Jüngeren sich um die Älteren kümmern, aber nur solange, wie eine größere Anzahl Jüngerer einer überschaubaren Anzahl Älterer gegenübersteht. Eine wachsende Zahl an Alten, die auf Grund der steigenden Lebenserwartung zudem immer älter werde, stehe derzeit und in Zukunft einer sinkenden Zahl an Jungen gegenüber, die sich um diese kümmern könne, so die SCA (2014). Als Konsequenz sollen die Alten mehr Verantwortung für sich selbst übernehmen. Ihnen wird damit bis dato eine Passivität unterstellt, der mit einer Aktivität beizukommen wäre. Die Alten können jedoch Dinge wie die Entscheidungen über lebensverlängernde Maßnahmen bei geistiger Abwesenheit oder ihre Bestattung nur präventiv vornehmen. Sie müssen also planend tätig werden und alle Eventualitäten bedenken. Im Gegenzug bekommen sie dafür ein selbstbestimmtes Sterben und, durch die Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit, möglicherweise eine bewusste, glückliche Ausgestaltung ihrer letzten Lebensjahre.

---

durch die Abe-Regierung (Lim/Kojima 2018). Der Tod in den eigenen vier Wänden wird auf diese Weise von einem Luxus, den sich derzeit nur wenige als selbstbestimmte Alternative zu einem als anonym und unwürdig empfundenen Sterben im Krankenhaus leisten können, zu einem nicht selbstgewählten Sachzwang für all diejenigen, die sich das von medizinischem Fachpersonal begleitete Sterben im Krankenhaus (mit Option auf Lebensverlängerung) nicht leisten können.

13 Dies steht in keinem Widerspruch zu der Tatsache, dass sich viele Menschen für ein selbstbestimmtes Ableben, etwa im Zusammenhang mit Sterbehilfe bzw. dem »Tod in Würde« (*songenshi*), oder für eine personalisierte Bestattung interessieren. Hier geht es um die Konstruktion einer Notwendigkeit für das individuelle Handeln aus der Demographie heraus.

4.1.2 *Muen shakai*: Eine Gesellschaft, in der sich niemand um einen kümmert

Neben mit demographischen Daten unterfütterten Erklärungen auf der Makroebene, wird der gesellschaftliche Notstand, aus dem die Notwendigkeit einer aktiven Vorbereitung auf das eigene Ableben (*shūkatsu*) abgeleitet wird, auch auf einen sozialen Wandel zurückgeführt. Kotani (2014, 2015) fasst die relevanten Entwicklungen mit einigen griffigen Stichwörtern zusammen: Urbanisierung (*toshika*); Verkleinerung der Haushalte hin zu Kernfamilien statt Großfamilien (*kakukazokuka*); Tendenz zur Kernfamilie auch in Haushalten alter Leute (*kakukazokuka suru kōrei setai*); Zunahme von Menschen, die niemals heiraten (*shōgai mikon*) bzw. sich im höheren Alter noch scheiden lassen (*jukunen rikon*), was zu einer hohen Zahl an allein lebenden Menschen im Alter führt. Diese Tendenzen wurden bereits in Abschnitt 3.3 angesprochen, hier sollen jedoch insbesondere die im Zusammenhang mit *shūkatsu* genannten »Notstands«-Faktoren diskutiert werden: die Veränderung der Familienbeziehungen und Haushaltsstrukturen, die zu einer Vereinsamung im Alter und zu einsamen Toden (*kodokushi*) sowie verlassenen Gräbern (*muenbo*) zu führen drohen, was sich als eine gesamtgesellschaftliche Angst äußert. So titelt auch Kotanis 2015 erschienene Schrift, welche diese Probleme aufgreift, programmatisch: »Wer kümmert sich um das Grab in der Gesellschaft der vielen Tode und des Bevölkerungsrückgangs?«

Das Kümmern um Pflege und das Familiengrab oblag laut dem einstigen Generationenvertrag des *ie*-Systems dem ältesten Sohn und dessen Ehefrau. Es handelte sich hierbei um eine moralische Verpflichtung der jüngeren gegenüber der älteren Generation, die dafür sorgte, dass man sich sicher sein konnte, dass sich im Alter jemand um einen kümmert, wenn man pflegebedürftig wird und verstirbt (Kawano 2010: 26). Das System funktionierte vor allem deswegen, weil jede Familie genügend Kinder hatte, unter denen die Rechte und Ressourcen bezüglich der Pflege der Eltern und ihres Grabs ungleich verteilt waren (Kawano spricht von *[memorial-]care rights and resources*). Töchter gingen nach der Heirat zur Schwiegerfamilie über und waren für die Pflege der Schwiegereltern, nicht aber der eigenen Eltern, verantwortlich. Söhne, die nicht die erstgeborenen waren, gründeten eigene Stamm-Familien. Auch nach dem Krieg bestand der Generationenvertrag noch fort, wobei sich eine duale Struktur von Drei-Generationen-Haushalten im ländlichen und von Kernfamilien im urbanen Raum etablierte, die daraus resultierte, dass die ältesten Söhne bei den Eltern blieben und die übrigen Kinder oftmals in die Städte zogen (ebd. 33). Mit dem Sinken der Geburtenrate aber wurden die Pflegeressourcen knapp, immer mehr Paare mussten sich um zwei Elternpaare kümmern, die eigenen Töchter begannen zunehmend ihre eigenen Eltern statt oder neben den Schwiegereltern zu pflegen. Diese privat organisierte Familienpflege wurde über die Festanstellung des Sohnes finanziell abgesichert und über die unbezahlte Care-Arbeit der (Schwieger-)Tochter praktisch umgesetzt, wobei der Sohn auf Grund des Se-

nioritätsprinzips mit zunehmendem Alter fast automatisch mehr verdiente und die steigenden Kosten für die anfallende Familienarbeit abfangen konnte. Neben diesem privaten Pflegesystem entwickelte sich nach dem Krieg schrittweise auch ein universelles staatliches Sozialsystem für Renten- und Krankenversicherung, das die verknappten familiären Pflegeressourcen zu einem gewissen Grad auffangen konnte (ebd. 43–46). Während Menschen im Alter bezogen auf Gesundheit und Pflege damit auf mehr staatliche Unterstützung setzen konnten, ist bisher bezüglich der Pflege der Gräber allerdings noch kein alternatives staatliches Auffangnetz entstanden (ebd. 50).

Eine stark vereinfachte, plakative Veranschaulichung der veränderten Haushaltsstruktur findet sich bei Murata (2013: 45): so habe sich der typische japanische Haushalt der Nachkriegszeit von der erweiterten Familie, wie sie in der Manga-Serie Sazae-san (Erstveröffentlichung 1946–1974) abgebildet war, zum Dreigenerationenhaushalt wie in der Serie Chibi Maruko-chan (1986–1996) und schließlich zur Kernfamilie, wie sie bei Crayon Shin-chan (1990–2010) dargestellt wurde, entwickelt. Heutzutage, so müsste ergänzt werden, geht der Trend zum Ein-Personen-Haushalt. Wenn diese Ein-Personen-Haushalte altern, erhöht sich das Risiko eines einsamen Todes (*kodokushi*). Im Rahmen von *shūkatsu* steht die Vereinsamung der Haushalte mit älteren Menschen besonders im Fokus.

Auch ältere Menschen leben zunehmend allein oder als Ehepaar. Bestanden 1980 noch 50 Prozent aller Haushalte, in denen Personen über 65 lebten, aus drei Generationen, so sank deren Anteil 2011 auf 15,3 Prozent. Heutzutage werden die Hälfte der Haushalte mit über-65-Jährigen nur noch von einer oder zwei Personen bewohnt (Kotani 2014: 38–39). Im Zuge der Bevölkerungsalterung wird Schätzungen des National Institute of Population and Social Security Research (IPSS) zufolge im Jahr 2035 der Anteil der Haushalte in Tōkyō, in denen das Familienoberhaupt über 65 ist, auf 44 Prozent ansteigen (ebd. 39). Gründe dafür seien neben Verwitwung und Scheidung im reifen Alter auch das lebenslange Ledigbleiben. Als lebenslang ledig (*shōgai mikon*) gelten in der japanischen Soziologie Menschen, die mit 50 noch nicht geheiratet haben – danach liegt die Wahrscheinlichkeit, dass sie noch heiraten werden, im einstelligen Bereich. Im Jahr 2010 lag der Anteil der lebenslang Unverheirateten bei 20,14 Prozent (Männer) und 10,61 Prozent (Frauen), so Kotani (ebd.). Neuere Zahlen des IPSS von 2015 zeigen einen Anstieg um je 3 Prozentpunkte (Asahi Shinbun 2017). Daraus ist die nach wie vor bestehende Norm abzulesen, dass man, um ein erfolgreiches Subjekt zu werden, heiraten muss. Dies wird in diesem Kontext daraus begründet, dass das Unverheiratetbleiben zu Folgeproblemen führen kann; ein Single-Dasein wird direkt mit Phänomenen wie dem einsamen Tod (*kodokushi*) in Verbindung gebracht, die als individuell tragisch und der Gesellschaft eine Bürde auflastend angesehen werden. Durch den Wegfall der Familie als unmittelbar verantwortlich für die Pflege und, extrem ausgedrückt, die Bereinigung der sterblichen Überreste von Angehörigen, fällt die Last gesellschaftlichen Institutionen zu. Um

deren (finanzielle) Bürde wiederum zu reduzieren, wird auf die Verantwortung des Individuums für sich selbst rekurriert.

Was dies bedeutet, machen zwei Dokumentationen deutlich, die im Jahr 2010 unter den Titeln »Die bindungslose Gesellschaft: Schock über 32.000 bindungslose Tode« und »Die verschwundenen Senioren – die Schattenseite der bindungslosen Gesellschaft« auf dem halbstaatlichen Fernsehsender NHK ausgestrahlt wurden (NHK Special Research Team 2010a, 2010b). Sie prägten den Begriff der ›bindungslosen Gesellschaft‹ (*muen shakai* 無縁社会), dessen Grundaussage ist, dass sich die Menschen nicht mehr umeinander kümmern.[14] Ausgehend von dem Befund, dass jährlich über 30.000 nicht identifizierbare Leichen aufgefunden werden (deren Bestattungs- und Wohnungsräumkosten die öffentliche Hand, also die Steuerzahler zu tragen haben), begeben sich die Reporter auf die Suche nach Antworten, wie es zu einsamen Toden (*kodokushi*, oder, der Semantik der Dokumentation treu, *muenshi*) kommt und wie diese bzw. deren Folgekosten in Zukunft verhindert werden können. Die beiden NHK-Dokumentationen schlugen große Wellen und so kam das Wort *muen shakai* auch in die Top 10 der Modeworte des Jahres (U-CAN). Der Bericht über die konstatierte Zunahme der sozialen Isolation in der japanischen Gesellschaft, gepackt in ein griffiges Wort, schürt das Krisenbewusstsein mit Hochrechnungen, denen zufolge im Jahr 2030 bereits jede vierte Frau und jeder dritte Mann lebenslang unverheiratet bleiben werden. Warum wird dieser Befund dermaßen problematisiert? Da der Kinderwunsch in Japan in den allermeisten Fällen erst nach der Eheschließung realisiert wird, stellt die Tendenz zur ›Single-Gesellschaft‹ bzw. der ›Trend zur Ehelosigkeit‹ ein wohlfahrtsstaatliches und biopolitisches Problem dar (vgl. Schad-Seifert 2014). Vom Tod her betrachtet sind Single-Haushalte ein Risiko für einsame Tode und stehen daher auf der Agenda der lokalen Selbstverwaltungseinheiten. Dies ist auch mit der von Kotani benannten Tendenz zur Kernfamilie in Haushalten alter Leute gemeint. Wenn die Kinder ausziehen, bleiben die Eltern von Kernfamilien allein wohnen, und während es gemeinhin üblich war, beim Tod des einen Partners zu den Kindern zu ziehen und sich ggf. von diesen (d.h. von der Schwiegertochter) pflegen zu lassen, nimmt heute immer mehr die Tendenz zu, auch im Alter allein wohnen zu bleiben und etwa die Pflege an externe Dienstleister zu übertragen.

---

14 Als pathologisierende Gesellschaftsdiagnose ist *muen shakai* eine Wortneuschöpfung des 21. Jahrhunderts. Die Etymologie von *en* 縁 und *muen* 無縁 führt jedoch zurück bis in die buddhistische Lehre (Ursache-Wirkungs-Ketten), kann aber auch für Beziehungen im Allgemeinen stehen (vgl. Mladenova/Rüdiger 2022). Bei Amino Yoshihiko und Ikegami Eiko steht der Begriff *muen* für Orte am Rande der edozeitlichen Gesellschaft, die frei von sozialen Hierarchien waren und aus diesem Grund ein emanzipatorisches Potential aufwiesen (vgl. ebd.).

Abbildung 6: »Weg vom Zeitalter des ›schlechten Omens‹, hin zum Zeitalter des Nicht-zur-Last-Fallen-Wollens«.



Quelle: Ausschnitt aus einem Vortragsposter der SCA

Die Angst, dass sich niemand um das eigene Grab kümmern wird und dieses dann zu einem verlassenen Grab (*muenbo* oder *muenbaka*) wird, ist, wie Rowe (2011: 12, Übers. DM) schreibt, »der Motor, der die Nachfrage nach neuen Bestattungsoptionen ankurbelt«.[15] Diese Bindung, *en*, spielt in der buddhistischen Lehre eine überaus wichtige Rolle und kommt etwa in der Lehre zum Ausdruck, dass alle Dinge und Lebewesen im Universum miteinander in Ursache-Wirkungs-Ketten verbunden sind, was auf Japanisch mit *engi* bezeichnet wird (ebd. 46). Im Ausdruck *engi demo nai* (»es ist ein schlechtes Omen/es bringt Unglück«) wird *engi* jedoch verkürzt als Omen verstanden. *Shūkatsu*-Seminare werden häufig mit dem Disclaimer eingeleitet, dass es zwar früher kein gutes Omen gewesen sei, vom Tod zu sprechen (der Tod wird hier als Tabu konzipiert), dass es aber heutzutage nötig sei, sich von diesem Glauben zu lösen, da die aktuelle Situation es erfordere, sich mit dem Tod aktiv auseinanderzusetzen (siehe Abbildung 6). Sie verstehen sich als Tabubrecher, die notwendigerweise auf den Plan treten, um aktiv an der Produktion eines neuen Zeitalters mitzuwirken, in welchem sich neue Umgangsformen mit Tod und Sterben etablieren sollen. Es wird in gewisser Weise auch an eine notwendige Überwindung

15 Wie in diesem Kapitel deutlich werden sollte, ist es natürlich nicht der einzige »Motor«, sondern ein Aspekt unter mehreren mehr oder weniger zusammenhängenden.

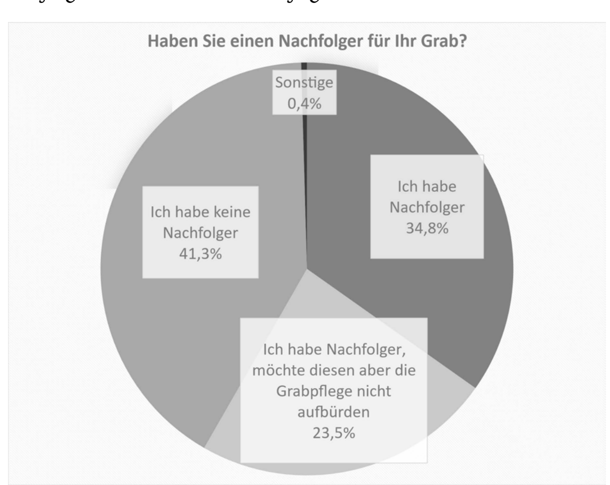
eines überkommenen Glaubens (unterschwellig: Aberglaubens) appelliert, der bis jetzt verhindert hat, sich mit dem eigenen Tod und Sterben auseinanderzusetzen.

Ein ›bindungsloser Buddha‹ (*muenbotoke*) zu werden bedeutet, ein Toter zu sein, dessen Grab von niemandem mehr besucht wird, und der daher als »hungriger Geist« die Welt zu durchwandern droht. Unabhängig davon, ob die Menschen in Japan tatsächlich an diese Geschichte glauben oder nicht, so meint Rowe, dass die meisten seiner Informanten es trotzdem als ein zu vermeidendes Übel ansehen, ein *muenbotoke* zu werden, oder schlimmer: verantwortlich dafür zu sein, dass ein verstorbener Familienangehöriger dazu wird (Rowe 2011: 47). In den *muen shakai*-Dokumentationen der NHK wird über die Statistiken zum lebenslangen Single-Dasein der Mangel an Nachkommen als zentrales Risiko für einsame Tode portraitiert. Wie bereits in der demographischen Debatte gesehen, wird die Tendenz zur Kinderlosigkeit generell problematisiert. Andersherum aber stellt das Vorhandensein von Nachkommen bereits heute nicht automatisch sicher, dass sich jemand tatsächlich um einen kümmern wird. Ein kultureller Wandel ist hier zu beobachten, nach dem die alte Selbstverständlichkeit, sich um die Pflege und das Grab der Eltern zu kümmern, aufgelöst wird. Der tendenziellen Abneigung auf Seiten der Kinder, sich zu kümmern, begegnet die Eltern-Generation mit einer Ablehnung, diesen eine Bürde anlasten zu wollen, was im Ausdruck *meiwaku wo kaketakunai* geäußert wird, der eine Kernaussage des *shūkatsu*-Programms ist. Wie genau diese beiden Seiten zusammenspielen, wird unter Abschnitt 4.4.7 genauer erläutert.

Eine repräsentative Studie des japanischen Ministeriums für Gesundheit, Arbeit und Wohlfahrt (englische Abkürzung: MHLW) liefert Zahlen zum Sachverhalt, dass nicht nur Menschen ohne Nachkommen sich um die künftige Pflege ihres Grabs sorgen (siehe Abbildung 7). Die Erhebung des MHLW fragt nach dem Vorhandensein bzw. Nichtvorhandensein von Nachkommen (*shōkeisha*), die sich um das Familiengrab kümmern könnten.[16] Dabei wird bereits bei der Fragestellung danach unterschieden, ob die Nachkommen mit der Aufgabe der Grabpflege behelligt werden sollen. Es wurde deutlich, dass zwar 58 Prozent der Befragten Nachkommen haben, jedoch nur etwas mehr als die Hälfte davon diesen Nachkommen das Grab auch überlassen würden. Dies bedeutet, dass es einen beträchtlichen Anteil an Menschen gibt, bei denen unabhängig davon, ob sie tatsächlich Kinder haben oder nicht, davon ausgegangen werden kann, dass sich niemand um ihr Grab kümmern wird und sie sich deshalb eine andere Option als die des von Generation zu Generation weitergegebenen Grabs überlegen (müssen).

16 Da das Grab üblicherweise an den erstgeborenen Sohn übergeht und es z.B. weniger üblich ist, von den eigenen Töchtern die Grabpflege zu erwarten, wird hier nicht nach dem Vorhandensein von Kindern, sondern konkret von Grabnachfolgern gefragt.

Abbildung 7: Ergebnisse einer durch das MHLW durchgeführten Umfrage zum Thema Grabnachfolge.



Quelle: eigene Darstellung, Datenquelle: MHLW (2014: 71), n = 1.115.

Das Familiengrabsystem mutiert auf Grund des massenhaften Wegzugs der Nachkriegsgeneration aus dem Land in die Städte und der gesunkenen Geburtenrate (vgl. auch Kapitel 3) zu einem »Grabnachfolgeproblem«. Es hatte bereits mit der Abschaffung des *ie-seido* seine Legitimation verloren und gerät an die Grenzen seiner Fortführbarkeit. Es ist daher gerade dabei, von anderen Grabtypen abgelöst zu werden – verschwindet dabei jedoch keinesfalls, wie etwa die Tatsache zeigt, dass auch vollautomatisierte Kolumbarien die Option auf bis zu acht Urnen pro Grab anbieten. Es geht vielmehr um eine Diversifizierung bzw. Pluralisierung. Der Wandel wird daher höchstwahrscheinlich keine neue, feststehende Ordnung etablieren. Er ist nicht zuletzt von der Frage durchzogen, was eigentlich mit den alten Familiengräbern passieren soll, wie sie den gegenwärtigen Lebensstilen angepasst und vielleicht noch gerettet werden können. Es geht daher bei *shūkatsu* nicht nur um die Organisation des eigenen Grabs, sondern in vielen Fällen müssen sich die Menschen fragen, wie sie das Familiengrabproblem in ihrer eigenen Familie lösen, etwa durch Umzug (*kaisō*) und Auflösung (*o-haka-jimai*) (vgl. Abschnitt 3.4). Bei der Frage, wie mit dem Familiengrab zu verfahren ist, spielen die jeweiligen Familienbeziehungen eine Rolle: Gibt es einen Sohn? Welche etwaigen Grabverpflichtungen (zu den Schwiegereltern) hätten die Töchter? Wie gut ist die Beziehung zu diesen und möchte man ihnen das zumuten? Aber auch die eigene Disposition, ein Grab zu pflegen, spielt hier mit hinein (vgl. Abschnitt 4.4.7).

4.1.3 Krise trotz hoher Sterberate: Discount-Bestattungen und die Plattformisierung der Bestattungsindustrie

> [Shūkatsu ist] ein Slogan, um Kunden anzulocken.
> (Ein Vertreter von Izumoden, Interview am 03.06.2016)

Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass es der Bestattungsindustrie in der »Gesellschaft der vielen Tode« (*tashi shakai*) wirtschaftlich gut gehen sollte, schließlich ist mit einem erhöhten Bedarf nach Bestattungen zu rechnen. Schätzungen des japanischen Wirtschaftsministeriums zufolge hatte der Bestattungsmarkt im Jahr 2014 einen Umfang von ¥1 Bio., ca. €7,7 Mio. (Asahi Shinbun GLOBE 2014), 2017 wurde dessen Marktgröße gar auf ¥1,4 Bio., ca. €10,8 Mio. beziffert (Shūkan Economist 2017: 23).

Tatsächlich aber befindet sich die Industrie in einer Krise. Wie die Vertreter des Bestattungsunternehmens Izumoden in Nagoya im Interview[17] mit mir beklagten, hätten Bestatter aktuell mit einem zunehmenden Marketing- und Verwaltungsaufwand zu tun, während gleichzeitig die »Stückpreise«[18] fallen. Dies hat nicht zuletzt mit dem steigenden Alter der Verstorbenen zu tun: je älter die Menschen bei ihrem Tod sind, desto weniger soziale Kontakte sind noch vorhanden. So hätten etwa früher bei Firmenbestattungen von *salarymen* (*shasō*) viele Kolleg*innen teilgenommen, und zwar umso zahlreicher, je höher die Position in der Firma war oder je kürzer die Pensionierung zurücklag. Auch bei Frauen spielt das höhere Alter zum Sterbezeitpunkt eine Rolle, die sozialen Kontakte sind meist schlicht weniger. Dies ist neben allen anderen bereits genannten Faktoren eine weitere Erklärung für den Trend zu kleineren, bescheideneren Bestattungen. Jedenfalls sei, so die Bestatter aus Nagoya im Interview, die »goldene Zeit« der Bestattungsunternehmen, die noch in der Mitte der 1990er Jahre geherrscht hatte, nun zu Ende. Die Bestattungsindustrie steht zunehmend unter Druck, sich neu zu erfinden. *Shūkatsu* ist vor diesem Hintergrund vor allem Teil einer Marketing-Strategie seitens einiger Unternehmen in der Bestattungsbrache, um konkurrenzfähig zu bleiben und sich auf dem Markt zu behaupten. Dies äußerten die Branchenvertreter mir gegenüber ganz offen.

Neben der Verkleinerung der Bestattungen trage aber noch ein weiterer Aspekt dazu bei, die Stückpreise zu senken. Wie mir meine Interviewpartner von Izumoden verrieten, sei eine der wichtigsten Neuerungen im Bestattungsgewerbe in den

17 Das Interview fand am 03.06.2016 statt.

18 Gemeint sind die aufgewendeten Ausgaben pro Bestattung. Auch wenn dies pietätlos erscheint, so wird in diesem Zusammenhang von den Bestattern ebendieses Wort (*sōgi tanka*) verwendet, z.B. im Shūkan Economist (2017: 36). An anderer Stelle ist jedoch auch neutraler von »Ausgaben pro Bestattung« (*sōgi hiyō*) die Rede (ebd. 37).

letzten zehn Jahren gewesen, dass Vermittlungsagenturen (sie sprachen von *shōkai-gyō*) aufgetaucht seien. Früher habe es ihrer Erfahrung nach eine direkte Verbindung von Krankenhaus→Pflege und Bestattungsinstitut→Bestattung gegeben, doch nun habe sich zwischen Konsument*innen und diesen Diensten eine neue Form von Unternehmen geschaltet, die den Nutzer*innen Pflegeeinrichtungen und Bestattungsdienstleister vermitteln (*shōkai suru*). Vor allem sei es mit der Verbreitung des Internets zu einem verstärkten Wettbewerb gekommen, der zu Preisdumping führe. Letztlich könnten sie selbst dem Preisdumping nur dann entkommen, wenn sie sich ebenfalls diesen Vermittlungsagenturen anschlössen, allerdings würde sich ihr Gewinn dann zusätzlich noch um die Vermittlungsgebühr (ca. 10–15 %) reduzieren. Für die vermittelnde Instanz entstehe im Gegensatz zum eigentlichen Verkäufer (dem Bestattungsinstitut) kein Risiko. Dort sind weitaus weniger Personal, Einrichtung usw. nötig, als wenn eine eigene Bestattungsfirma zu unterhalten wäre.

Diese Schilderungen haben mich stutzig gemacht, denn diese Art Geschäftsmodell, wie sie die Izumoden-Vertreter beschrieben, kam mir sehr bekannt vor. Spätestens als ich abends in meine Airbnb-Wohnung zurückkehrte, verstand ich auch wieso.[19] Was die beiden beschrieben, war ein Plattform-Modell. Anstatt einzelne Hotels zu recherchieren, mit ihnen direkt in Kontakt zu treten und die Preise manuell zu vergleichen, hatte ich für die Suche nach einer Unterkunft eine Plattform genutzt, die mir auf einer Kartenübersicht alle an diesem Tag verfügbaren Unterkünfte mit einem klaren Preis anzeigte. Die Unterkünfte auf dieser Plattform waren zudem günstiger als die meisten Hotelzimmer und dennoch sauber, mit dem Nötigsten ausgestattet und verkehrstechnisch gut angebunden. Obwohl ich um die Problematik dieser Plattformen gewusst hatte (Entzug von Wohnraum für Einheimische; Preisdumping auf Kosten von Arbeitsplätzen; Overtourism etc.), habe ich wider besseren Wissens und Gewissens dennoch davon Gebrauch gemacht, vor allem weil es schlichtweg billiger war. Dieses Modell scheint nun auch in der Bestattungsbranche angekommen zu sein, und zwar aus ganz ähnlichen Beweggründen. Ich spreche daher von einer Plattformisierung der Bestattungsbranche.[20]

Nick Srnicek definiert Pattformen als »digitale Infrastrukturen, die es zwei oder mehr Gruppen ermöglichen zu interagieren. Dafür positionieren sie sich als Vermittlerinnen, die unterschiedliche Nutzer_innen zusammenbringen: Kund_innen, Werbetreibende, Dienstleister_innen, Produzent_innen, Lieferant_innen und sogar physische Objekte« (Srnicek 2018: 46). Nach der Finanzkrise 2008 sind zahlreiche solcher Plattformen für alle möglichen Produkte und Dienstleistungen entstanden; zu den bekanntesten zählen der Fahrdienstvermittler UBER und der Ferienwohnungsmarktplatz Airbnb, aber auch Google, Facebook und Amazon sind Plattfor-

---

19 Airbnb ist ein US-amerikanisches Unternehmen, das sich auf die Vermittlung von Ferienwohnungen spezialisiert hat.

20 Vgl. dazu Mladenova (2021).

men. Das Kernmerkmal von Plattformen ist die Sammlung von Daten, denn mit den Produkten selbst lasse sich nicht (mehr) viel Geld verdienen.[21] Man kann sich Plattformen wie eine Art digitalen[22] Marktplatz vorstellen. Für die Nutzer*innen sind sie überaus praktisch, da diese »nicht erst einen Marktplatz von Grund auf neu aufbauen [müssen], sondern die Plattform hält die grundlegende Infrastruktur bereit, um verschiedenen Gruppen zusammenzubringen« (Srnicek 2018: 47). Srnicek unterscheidet mehrere Typen von Plattformen (ebd. 62–89), für das vorliegende Beispiel ist jedoch der Typus »schlanke Plattform« (*lean platform*) besonders relevant, zu dessen Beispielen Uber und Airbnb gehören. Als »schlank« werden sie bezeichnet, weil sie wenige bis keine eigenen Anlagegüter besitzen und maximales Outsourcing von Arbeitskräften, von Anlagekapital, von Wartungskosten und Ausbildung betreiben (ebd. 77). »Es bleibt nur das extraktive Minimum: die Kontrolle über die Plattform, die es ermöglicht, die Monopolrente einzustreichen.« (Ebd.)

In die japanische Bestattungsbranche wurde dieses Geschäftsmodell vor allem von Branchenfremden (*igyōshu*) eingeführt, die zuvor mit Bestattungen nicht direkt etwas zu tun hatten. Sie können in drei Kategorien unterteilt werden (vgl. Shūkan Tōyō Keizai 2013): a) die periphere Industrie (*shūhen gyōkai*), die zumindest indirekt etwas mit dem Bestattungswesen zu tun hatte, z.B. Steinmetze, Produzenten buddhistischer Hausaltäre (*butsudan*) oder Blumengeschäfte[23]; b) die tatsächlichen Branchenfremden (*igyōshū*), die aus einer völlig anderen Branche stammen, z.B. das Einzelhandelsunternehmen AEON; und c) Start-Ups (*venchā-kei*), d.h. neu gegründete Unternehmen, die neue Dienstleistungen in die Bestattungsbranche einbringen, z.B. das Unternehmen Yorisou.[24] Viele von ihnen operieren als Online-Bestattungsdiscounter, im Japanischen werden sie *kakuyasu netto sōgisha* oder auch *netto chūkai saito* (Internet-Vermittlungs-Website) genannt. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie günstige Bestattungen (und periphere Dienstleistungen) online vermitteln, was auch ihre drei Hauptmerkmale beschreibt:

---

21 Zum Teil sind die Produkte sogar unrentabel, wie etwa der Bücherkauf über Amazon oder der E-Mail-Service von Google; unrentable Geschäftszweige werden aber von Plattform-Unternehmen beibehalten, weil sie Kunden anlocken. Der Gewinn wird über andere Geschäftszweige erzielt (Quersubventionierung), bei Google etwa über personalisierte Werbung und bei Amazon über Web Services (Srnicek 2018: 48–49).

22 Plattformen können grundsätzlich auch nicht digital sein, sind es aber zumeist doch, weil es auf diese Weise einfacher ist, Daten zu generieren (Srnicek 2018: 46, Fußnote 53).

23 Eine Haupteinnahmequelle für Blumengeschäfte sind Bestattungen, da der Sarg mit aufwendigen Blumengestecken geschmückt wird. Ein Beispiel für ein Blumengeschäft, das nun auch Bestattungen selbst ausrichtet, ist Hibiya Kadan (https://www.hibiya-lsp.com/).

24 Aveline-Dubach (2012: 12) nennt einige weitere Beispiele für Branchenfremde, die erst kürzlich in das Bestattungswesen eingestiegen sind: »private retail groups (Nankai and Hanshin in Osaka, Keikyu in Tokyo), major retailers (the Aeon Group, which aims to take a 10 per cent share of the market, and the regional retailing chain Maruhiro), and even hoteliers (Otani and Keio Plaza).«

(1) Niedriger Preis: Bestattungen sollen billig sein, die Preise vorab transparent gemacht werden und für Kund*innen kalkulierbar sein. Die Unternehmen liefern sich einen Preisunterbietungskampf, um sich Marktanteile zu sichern. Dies übt Druck auf die gesamte Branche aus, auch auf diejenigen, die nicht an diesem Modell teilnehmen.
(2) Digitale Vertriebskanäle: Die Bestattungsindustrie hat sich als eine der letzten Branchen überhaupt mit Digitalisierung und dem Internet beschäftigt; bis in die Nullerjahre hinein hatten viele Unternehmen noch nicht einmal eine Webseite (Shūkan Economist 2017: 23, 33). Damit hatten die Branchenfremden eine große Lücke vor sich, die sie mit IT-Kenntnissen und dem dazugehörigen Geschäftsmodell füllen konnten.
(3) Vermittlung: Die Online-Bestattungsdiscounter führen i.d.R. nicht selbst die Bestattung durch, sondern nehmen dafür bestehende Bestattungsunternehmen unter Vertrag.

Das Besondere am schlanken Plattform-Modell ist, dass die Anbieter nicht einfach nur die bereits seit den 1960er Jahren fortschreitende Kommerzialisierung des Bestattungswesens intensivieren, sondern dass sie dieser durch die Vermittlungsfunktion auch eine völlig neue Richtung und Qualität geben. Sie schieben sich zwischen die Anbieter von Bestattungen und deren Kund*innen, machen die Parteien dadurch von sich abhängig und schöpfen durch die Vermittlungsgebühr einen Teil des Umsatzes ab ohne selbst Bestattungen durchzuführen. Digitalisierung bedeutet daher nicht einfach, dass bestehende Produkte nun auch online vermarktet werden, sondern dass ein ganzes neues Geschäftsmodell eingeführt wird, das die gesamte Branche erschüttert.[25]

Auch wenn die Geschäftsmodelle sich im Detail unterscheiden, so gibt es doch einige Gemeinsamkeiten zwischen den Online-Bestattungsdiscountern: Produktentwicklung, transparente Preisstruktur, landesweite Standardisierung und Einheitlichkeit sowie eine optimierte Nutzung der bestehenden Infrastruktur.

Produktentwicklung Das Angebot eines Online-Bestattungsdiscounters umfasst üblicherweise eine überschaubare Anzahl an Bestattungsvarianten. Hierzu haben die Anbieter die Bestattung in mehrere Einzelkomponenten aufgespalten, die je nach Bedarf hinzugefügt oder abgewählt werden können. Bei AEON Life sind dies: die Abholung des Leichnams (*o-mukae*), Aufbahrung (*go-itai anchi*), die Einsargung (*nōkan*), die Totenwache (*tsuya*), ein Abschiedsritual (*o-wakare no gishiki*), die Beisetzungsfeier (*kokubetsu-shiki*), ein weiteres Abschiedsritual (*o-wakare no gishiki*) und

25 Da Srnicek das Sammeln von Daten als Haupteinnahmequelle von Plattformen beschreibt, sei an dieser Stelle angemerkt, dass ich für die japanische Bestattungsbranche nicht überprüfen konnte, ob dies hier ebenfalls der Fall ist.

die Kremation (*kasō*), also zusammengenommen acht Einzelkomponenten. Aus der Zusammenstellung einzelner Komponenten bzw. dem Weglassen bestimmter Komponenten entstehen Bestattungs-»Pakete« (im Japanischen: *setto puran/set plan*), also Varianten des Bestattungsproduktes, die einen festen Preis haben, wobei stets noch Optionen dazugebucht werden können, das »Paket« also individuell angepasst werden kann.[26] So besteht etwa die »Familienbestattung« (*kazokusō*), die meistverkaufte Variante bei AEON Life, aus acht von acht Komponenten, die »Kremationsbestattung« (*kasōshiki*) hingegen nur aus fünf von acht und die »Ein-Tages-Bestattung« (*ichinichisō*) aus sechs von acht (siehe Abbildung 8).

Transparente Preisstruktur Diese klare Produktdefinition ermöglicht eine klare Preisdefinition. Im Screenshot (Abbildung 8) fällt etwa auf, dass die Information, die am größten und fett gedruckt ist, neben der Produktbezeichnung der Preis für das jeweilige Produkt ist. Die textliche Erläuterung der Komponenten ist hingegen viel kleiner gedruckt, weitere Erläuterungen folgen erst nach einem Klick auf das Produkt. Die erste Orientierung erfolgt also vor allem auf der Grundlage des Preises und des Produktnamens. Obwohl im nächsten Schritt eine individuelle Anpassung (engl. *customization*) möglich ist und sich dadurch die Preise wieder verändern können, so ist der erste Eindruck, den Interessierte von dieser Seite mitnehmen, dass es hier Bestattungen zu einem vorab definierten Festpreis gibt. Dieser ist zudem, so fällt womöglich gerade solchen Besucher*innen der Seite auf, die schon einmal eine andere Bestattung organisiert haben, weitaus günstiger aus als das, was man normalerweise für eine Bestattung bezahlen müsste. Mit diesen klaren Preisen reagieren die Anbieter auf die in den 1990er Jahren gewachsene Unzufriedenheit der Kund*innen mit horrenden Rechnungen von Bestattungen, über die nicht mehr verhandelt werden konnte, weil sie erst im Nachhinein gestellt wurden. Online-Discountbestatter stechen dadurch hervor, dass sie im Voraus einen Preis anzeigen, bei dem es dann auch bleibt.

Ein Extremfall für die Preistransparenz ist der »Mönch per Post« (*O-bō-san-bin*), den die Firma Yorisou (vormals Minrevi) für einige Zeit über die Plattformen Amazon und Yahoo Shopping zu einem Festpreis von 55.000 Yen anbot, bis sie das Angebot auf Grund von Beschwerden dort herunternehmen musste. Das eigentliche Produkt war hierbei nicht der Mönch selbst, sondern die Preistransparenz. Ein Unbestimmtheitsfaktor bei der japanischen Bestattung sind nämlich die Almosen (*o-fuse*), die man einem buddhistischen Mönch als Gegeneleistung für das Sutrenlesen

26 Die semantische Ähnlichkeit zu Mobilfunk-Verträgen, Restaurant-Menüs oder Pauschal-Tourismus kommt nicht von ungefähr: immerhin wird auch dort nach dem Prinzip Hinzufügen oder Abwählen einzelner Komponenten bestellt. Die Bestattung reiht sich damit auf Grund des Geschäftsmodells in diese Art von Dienstleistungen ein.

(*o-kyō*) überreichen muss. Dies mit einem Festpreis zu versehen brach ein Tabu, zugleich erhöhte es für die Käufer*innen von Bestattungsdienstleistungen die Kalkulierbarkeit. Inzwischen haben fast alle Online-Bestattungsdiscounter einen Festpreis für die Sutrenlesung.

Abbildung 8: Bestattungsvarianten des Unternehmens AEON Life.

Quelle: Screenshot von www.aeonlife.jp vom 29.06.2021.

Landesweite Standardisierung und Einheitlichkeit Bei den Online-Bestattungsdiscountern übernimmt die Plattform die Definition der Produkte. Für die Ausführung nimmt sie landesweit Bestattungsinstitute unter Vertrag, die diese Produkte dann zu diesem Preis und den Konditionen durchführen muss. Die Firma Yorisou hat landesweit etwa 1.000 Bestattungsunternehmen unter Vertrag (PR Times 2020), bei Uniquest sind es 900 (Shūkan Economist 2017: 33) und bei AEON sind es 600 Bestattungsunternehmen (*sōgisha*) und über 4.000 Trauerhallen (*sōgijō*) (AEON Life 2021). Dies ermöglicht einen landesweit einheitlichen Festpreis sowie eine einheitliche Durchführung der Bestattung. Was für die Kund*innen zunächst ein Vorteil ist, ist für die Bestattungsunternehmen jedoch eher nachteilig. Zwar können sie auf diese Weise Ausgaben für Werbung sparen. Da die Vermittlung über die Plattform stattfindet, werden die teilnehmenden Bestattungsunternehmen aber vollkommen austauschbar, die lebenslage Kundenbindung, wie sie noch im *gojokai*-System üblich war, entfällt. Da die Unternehmen zudem verpflichtet sind, die Bestattung zu den nicht von ihnen selbst definierten Bedingungen durchzuführen, finden sie sich eher in der Position von Franchise-Unternehmen wieder denn als eigenständige Unternehmen. Sie werden zu selbständigen Unternehmern bzw. zu Zulieferern degradiert, obwohl sie doch diejenigen sind, welche die eigentliche Dienstleistung erbringen.[27] Hinzu kommt es zu einer Abwärtsspirale bei den Preisen, bei der letztlich gerade kleinere und mittelgroße Bestattungsunternehmen auf lange Sicht nicht mithalten können und ihr Geschäft aufgeben müssen (M&A Online 2019).

Optimierung bestehender Infrastruktur Wer schon einmal mit einer Billig-Fluggesellschaft geflogen ist, kennt vielleicht den wahren »Preis«, den man für den niedrigen Ticketpreis bezahlen muss: Aufstehen mitten in der Nacht, da der Flug in den frühen Morgenstunden stattfindet, Anstehen in langen Schlangen, da alle Flüge dieser Fluggesellschaft innerhalb eines kurzen Zeitfensters stattfinden, Anfahrt zu einem weit entfernten und schlecht erreichbaren Flughafen. Die Fluggesellschaften nutzen hier die Uhrzeiten, zu denen ansonsten Leerlauf am Flughafen herrscht, und drücken damit die Preise; die Kund*innen nehmen Unbequemlichkeiten in Kauf, um den günstigeren Preis zu bekommen. Nach diesem Modell hat etwa auch die Firma Yorisou den Bestattungsprozess optimiert und konnte auf diese Weise die Preise drücken. Sie hat nämlich festgestellt, dass Bestattungsinstitute nur zu 30 Prozent ausgelastet seien (Shūkan Economist 2017: 33). Indem Yorisou sich in die restlichen 70 Prozent der Zeit günstig einmietet, kann das Unternehmen günstige Bestattungen (*shinpuru na o-sōshiki*) anbieten. Bestattungsinstitute könnten zu Stoßzeiten ihre eigenen Aufträge abarbeiten und in den Randzeiten könnten die Discount-Bestattungen stattfinden. Dadurch verdienen die Institute zusätzlich etwas Geld.

---

27 Im Japanischen wird von einer *senmon sōgisha no ukeoi gyōsha-ka* bzw. *shitauke-ka* gesprochen (Shūkan Economist 2017, 35; Yamamoto 2020).

Die Online-Bestattungsdiscounter haben mit ihrem neuen Geschäftsmodell die Bestattungsbranche kräftig erschüttert und verändern nachhaltig die Art und Weise, wie Bestattungen gesehen werden. Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass die Bestattungsplattformen das Modell der *gojokai* weiterführen, die ja auch zwischen Unternehmen und Käufer*innen vermittelten. Allerdings haben sich diese Discountbestatter gerade in Abgrenzung von den bestehenden Bestattungsunternehmen und den *gojokai* entwickelt, die im Laufe der 1990er Jahre in Verruf geraten sind, intransparente Kostenmodelle zu haben und unnötig aufgeblähte Zeremonien abzuhalten. Weiterhin ist bei *gojokai* ein wesentlicher Faktor der Aufbau und die Pflege von sozialen Beziehungen auch über die einzelne Dienstleistung hinaus (vgl. Suzuki 2000: 208). Dies entfällt jedoch bei Discountbestattungen.

Die Entstehung und das Wachstum von Online-Bestattungsdiscountern zeigt, dass die Kommerzialisierung des Bestattungswesens trotz Tendenzen zu einer persönlichen Bestattung nicht endet. Im Gegenteil, die Digitalisierung = Plattformisierung intensiviert und beschleunigt die Kommerzialisierungstendenz, indem sie die Preise nach unten drückt und die Konkurrenz erhöht. Die McDonaldisierung des »McFunerals« endet daher keineswegs, wie Suzuki (2014: 11) meint. Vielmehr hat sich die McDonaldisierung selbst durch die Digitalisierung verschärft (vgl. Ritzer/Miles 2019).

Shūkatsu ist daher auch als eine Reaktion auf die Plattformisierung der japanischen Bestattungsindustrie zu verstehen. Es ist ein Content-Marketing-Tool, mit dem sowohl Online-Discountbestatter selbst, als auch bestehende Bestattungsunternehmen um die Kund*innen werben, die nun vor einer immer größeren Auswahl in Bezug auf Bestattungsdienstleistungen stehen. Die Bestattungsbranche ist durch die erhöhte Konkurrenz und die sinkenden Preise selbst in einer Krise, in einem Notstand, den einzelne Anbieter mit Hilfe der *shūkatsu*-Rhetorik zu überwinden versuchen. Dazu gehören auch kostenlose Angebote wie Vorträge, Workshops, Messen oder Beratungstermine, um Kunden möglichst frühzeitig zu binden.

Zu diesem Schluss kommt auch Kotani (2014). Nur weil die Gesellschaft auf eine hohe Sterblichkeit zusteuere, ergebe sich daraus bei den Menschen kein individuelles Interesse an der Vorbereitung des eigenen Ablebens (*shūkatsu*), denn für sie persönlich finde der Tod ja nach wie vor nur einmal statt, wie sie polemisch schreibt (ebd. 42–43). Vielmehr hätten einzelne Unternehmen aus der Branche unter wachsendem Konkurrenzdruck den Übergang »von einem wartenden Gewerbe zu einem offensiven Gewerbe« vollzogen, d.h. sie gingen nun offensiv auf die Kund*innen zu (ebd. 43). Anders gesagt, wird hier von der Industrie womöglich ein künstlicher »Bedarf« geschaffen, wo eigentlich gar keiner ist.

4.1.4 Die Erfindung der »Gesunden Lebenserwartung«

> Mit zunehmendem Alter steigt die Wahrscheinlichkeit an Demenz zu erkranken. Ältere Menschen, insbesondere wenn sie eine schwere Krankheit haben, (…) sind in keiner Weise glücklich über ihre Langlebigkeit, sondern empfinden sie als Belastung für ihre Familie und die Gesellschaft.
> (SOGI 2005)

Die durchschnittliche Lebenserwartung steigt in Japan von Jahr zu Jahr kontinuierlich an.[28] Im Jahr 2021 lag sie bei 87,57 bei den Frauen und 81,47 bei den Männern (Asahi Shinbun 2022) und liegt damit weltweit auf einem der vordersten Plätze. Lange Zeit dominierte in den Medien eine eher positive Bewertung dieses Befundes. Eine hohe Lebenserwartung gilt als Nachweis für eine gute soziale und medizinische Infrastruktur und dient nicht zuletzt der Selbstvergewisserung des eigenen wirtschaftlichen und kulturellen Erfolgs. Sie erregt regelmäßig die Aufmerksamkeit der internationalen Öffentlichkeit, indem nach deren Ursachen gesucht wird, damit andere Länder ihr nacheifern können. Insgesamt gilt die hohe Lebenserwartung im Fortschrittsdiskurs als Indikator für Entwicklung.

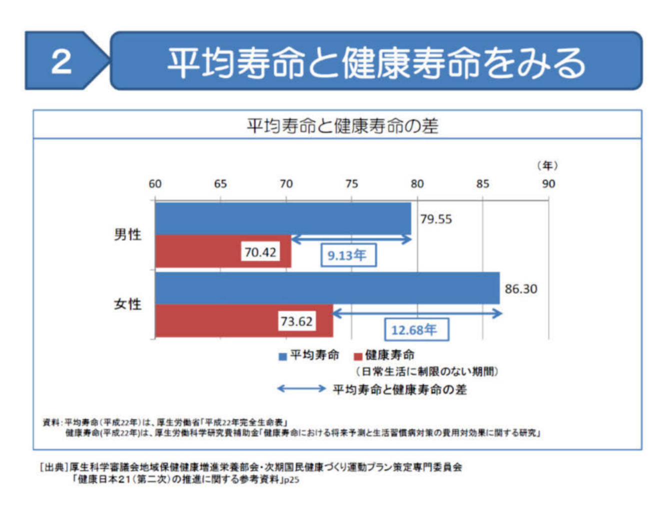
Nicht zwingend jedoch im demographischen Diskurs, wenn eine hohe Lebenserwartung auf eine niedrige Geburtenrate trifft und daraus ein Pflegeproblem antizipiert wird. In diesem Fall kann Langlebigkeit eine negative Konnotation erhalten und zu einem Bevölkerungsproblem werden. In *shūkatsu*-Publikationen und -Vorträgen wird regelmäßig auf die Unterscheidung zwischen der durchschnittlichen Lebenserwartung (*heikin jumyō*) und der »gesunden Lebenserwartung« bzw. der »Lebenserwartung in Gesundheit« (*kenkō jumyō*) hingewiesen. Letztere liege weitaus niedriger als die durchschnittliche Lebenserwartung: laut einer Illustration, die auf einer *shūkatsu*-Messe, die ich besuchte, gezeigt wurde, im Schnitt um 9,13 Jahre bei Männern und um 12,68 Jahre bei Frauen (siehe Abbildung 9).[29] Das vom MHLW publizierte Balkendiagramm stellt beide Formen der Lebenserwartung gegenüber und visualisiert die Kluft zwischen beiden in Zahlen. Die Zahlen dämpfen die Vorfreude auf ein langes Leben, denn im Schnitt verbringen Menschen ein ganzes Jahrzehnt in Krankheit, was Auswirkungen darauf hat, wie unabhängig sie

28 Einzige Ausnahme bisher ist das Jahr 2022, in dem durch die Übersterblichkeit wahrscheinlich in Folge der Corona-Pandemie die Lebenserwartung erstmals geringfügig abnahm.

29 Die Zahlen sind aus dem Jahr 2010.

ihr Leben gestalten können und ob sie etwa pflegebedürftig werden. Die Kluft zwischen den beiden bedeutet laut den weiteren Ausführungen einen »›ungesunden Lebensabschnitt‹, der mit Einschränkungen im Alltag verbunden ist« (MHLW o.J.: 1).

Abbildung 9: Balkendiagramm zum Vergleich der durchschnittlichen (blau) und der gesunden (rot) Lebenserwartung.



Quelle: MHLW (o.J.: 1).

Wie schon bei der »super-alten Gesellschaft« entstammt auch in diesem Fall die Terminologie der WHO-Demographie, wo von einer »Healthy life expectancy (HALE)« gesprochen wird. Dies entspricht in etwa den von Eurostat erhobenen »Healthy Life Years (HLY)« bzw. den »Gesunden Lebensjahren« und ist eine im Jahr 2000 von der WHO vorgeschlagene Definition (vgl. WHO 2016). Japanische Demographen nutzen die »disability-free life expectancy« nach Sullivan, wörtlich: die »behinderungsfreie Lebenserwartung« (Ojima 2015: 4).

Aus der Perspektive der Kritischen und der Foucault-inspirierten Sozialgerontologie (vgl. van Dyk/Lessenich 2009a, und darin insbes. Holstein/Minkler 2009, Katz 2009 sowie Biggs/Powell 2009) lassen sich diese Daten und ihre Darstellung kritisch betrachten. Wie bereits in Bezug auf den Bevölkerungsdiskurs diskutiert wurde, sind diese Daten keineswegs »unschuldig« und »unpolitisch«, sondern vielmehr von Grund auf von politischen Implikationen und Vorannahmen durchdrungen. Diese Vorannahmen treten in der Präsentation der Daten als Information bewusst oder unbewusst zutage. So entsteht durch die Benennung der »gesunden Lebenserwartung« und die visuelle Verkürzung der Lebenserwartung im Balkendia-

gramm ein Bild, demzufolge die Lebenserwartung in gewisser Weise um die »ungesunde Zeit« verkürzt wird. Dies kann auch als Schock genutzt werden, um zu individuellem Handeln (Vorsorge) anzuregen, d.h. die Individuen zu aktivieren, etwas dagegen zu unternehmen. Das Alter wird auf diese Weise diskursiv in ein drittes, »gesundes«, und in ein viertes, »ungesundes«, d.h. »von anderen abhängiges Alter«, geteilt. Verknüpft mit anderen Diskursen um Gesundheit und Krankheit ergibt sich daraus auf der einen Seite ein Bild vom »noch gesunden, jungen, aktivierbaren Alten« auf der einen und ein defizitäres Bild vom hohen Alter als einem »ungesunden, abhängigen, passiven, nicht mehr aktivierbaren« auf der anderen Seite.

Wie Van Dyk und Lessenich (2009b) für Deutschland und die USA zeigen, ist mit den »jungen Alten« eine neue Sozialfigur entstanden, die in dieser Lebensphase zwischen dem Ausscheiden aus der Erwerbsarbeit bzw. dem Erreichen des Rentenalters und dem körperlichen Abbau lebt. Das japanische Pendant wird durch die »Lebenserwartung in Gesundheit« markiert, die durch den Anstieg der Lebenserwartung entstanden ist. Das Auftauchen der »jungen Alten« und des »aktiven Alters« führt allerdings keineswegs, so stellen Van Dyk und Lessenich (2009b: 25–26) ebenfalls fest, zu einer Auflösung der Assoziation zwischen Alter und Abhängigkeit – das sieht man für Japan eindrücklich an der expliziten Nennung des »ungesunden Lebensabschnitts« aus dem MHLW-Diagramm. Wurden vormals noch körperliche und kognitive Verfallserscheinungen mit dem dritten Alter assoziiert, so verschiebt sich diese Assoziation – und mit ihr die negativen Bewertungen des Alters – nun lediglich weiter nach hinten, sie verschwindet jedoch nicht.

Holstein und Minkler (2009), zwei Vertreterinnen der Kritischen Gerontologie, sprechen von einer »kulturellen Angst« gegenüber Krankheit und Verfall im Alter, die sie etwa an dem Buch »Successful Ageing« von John Rowe und Robert Kahn festmachen. Diese definieren drei Voraussetzungen für »erfolgreiches Altern«: »1. Die Vermeidung von Krankheit und Behinderungen, 2. Die Aufrechterhaltung hoher physischer und kognitiver Fähigkeiten, 3. ›aktive Teilhabe am Leben‹« (ebd. 212). Diese Voraussetzungen spiegeln nicht nur einen hegemonialen Mainstream in der amerikanischen Geriatrie und Gerontologie wieder, sondern finden sich ebenso in der deutschen und japanischen Debatte. Holstein und Minkler kritisieren an diesem Ansatz zunächst den klassen- und geschlechtsspezifisch unterschiedlich verteilten Zugang zu den Ressourcen und Voraussetzungen, um den von Rowe und Kahn aufgestellten Anforderungen an ein erfolgreiches Altern gerecht zu werden. Weiterhin thematisieren sie die normative Aufladung von Gesundheit und Aktivität, nach denen zu streben im Rahmen solcher Diskurse zu einem Imperativ erhoben wird:

> »Wie würde es wirken, eine bestimmte Kindheit oder eine bestimmte Phase des mittleren Alters als erfolgreich zu beschreiben, weil die Person selten krank war und oft an gesellschaftlichen Veranstaltungen teilgenommen hat? Warum also

> ist es wünschenswert, ein solches Altern (oder genauer: Alter) als erfolgreich zu bezeichnen?« (Holstein/Minkler 2009: 218)

Die normative Aufladung von Gesundheit und gesunden Menschen geht insofern mit einer ableistischen Abwertung von Krankheit und damit auch von kranken und behinderten Menschen einher. Es geht dann nur noch darum, Krankheit möglichst aufzuschieben und zu verhindern; wie ein glückliches oder erfolgreiches Leben mit Krankheit möglich ist, wird hingegen nicht gefragt. Hinzu kommt die implizite Unterstellung, kranke Menschen seien für ihre Situation zumindest teilweise selbst verantwortlich zu machen, da sie sich nicht ausreichend darum gekümmert hätten, etwa durch eine gute Lebensführung das Krankwerden zu verhindern oder möglichst lang hinauszuzögern. So sei auch in dem Werk »Successful Ageing« eine der Grundannahmen, dass ein erfolgreiches Altern vom Einzelnen abhänge und etwa durch richtige Ernährungs- und körperliche Trainingsentscheidungen behoben werden könne. Bei diesem Kampf gegen alles, was mit Gebrechen, Krankheit und letztlich Tod zu tun hat, werde Betroffenen die Möglichkeit verwehrt, sich mit einer Situation, die sie nicht ändern können, abzufinden (ebd. 221). Zum Umgang mit körperlichen Verfallserscheinungen im Alter wird als einzige Option ein Kampf gegen Krankheit, ein Aufschieben des Todes zur Verfügung gestellt; eine Akzeptanz von Krankheit, die ein mehr oder weniger friedliches Koexistieren mit den eigenen Gebrechen ermöglichen würde, steht überhaupt nicht zur Debatte, da es von vornherein als ein erfolgloses, gescheitertes Altern verstanden wird.

Auch die Foucault-inspirierten Gerontologen Biggs und Powell (2009: 188) kritisieren, dass das »vierte«, hohe Alter, das von Krankheit und Abhängigkeit gekennzeichnet ist, als »Scheitern« der Arbeit an sich selbst – fit zu bleiben, möglichst lang ein »junger Alter« zu bleiben, unabhängig zu sein – angesehen wird. Sie sprechen von einem »psychologisierten Blick scheiternder Unabhängigkeit« von Alten (ebd. 196). Mit Foucault machen sie darauf aufmerksam, dass die Arbeit (auch) am (alten) Körper eine Disziplinarstrategie ist, wobei der gesunde Körper die Norm darstellt, auf die hingearbeitet werden muss.

Im *shūkatsu*-Diskurs finden sich zahlreiche Beispiele für solcherlei Hinweise und Aufforderungen, über eine korrekte Lebensführung selbst an der Verhinderung von Krankheit im Alter mitzuarbeiten. Der Verlag Chūō Kōron etwa gibt seit 2015 MOOKs (*magazine books*) heraus, die Informationen zum gesunden Leben ab 50 bereitstellen. In Vol. 3 findet sich z.B. eine Anleitung für Zehenübungen, die das Gehirn gesundhalten sollen (siehe Abbildung 10). Es wird vermittelt, dass das Risiko, an Demenz und Alzheimer zu erkranken, mit täglichen, einfachen Übungen zu Hause reduziert werden kann. Eingebettet sind die Zehenübungen in einen Artikel, in dem die Angst vor einem langen, schmerzvollen Sterben in Abhängigkeit von Anderen im Gegensatz zum idealisierten »plötzlichen« Tod (*pin pin korori*, vgl. Abschnitt 4.4.9) reduziert werden soll – oder vielleicht durch deren Thematisierung

auch überhaupt erst produziert wird. Die Vorbeugung von Alzheimer und Demenz wird über regelmäßige, einfache Gymnastikübungen im Rahmen solcher Anleitungen in den Alltag integriert. Damit erlangt das Subjekt zum einen die Kontrolle über das Unkontrollierbare zurück, wird aber zum anderen indirekt in die Pflicht genommen, sich um die Erhaltung seiner Gesundheit zu kümmern.

Abbildung 10: Zehenübungen gegen Demenz



Quelle: Satō (2016: 58). Illustration: Shimoda Ayumi.

Die Erhaltung der individuellen Gesundheit ist dabei auch der Gesellschaft dienlich, sie wird als sozialpolitisches Problem gerahmt. So heißt es im oben zitierten MHLW-Dokument unterhalb des Balkendiagramms:

»Sollte sich durch den Anstieg der durchschnittlichen Lebenserwartung die Kluft zur gesunden Lebenserwartung noch weiter vergrößern, dann wird sich der Zeit-

> raum, in dem ein Großteil der medizinischen und pflegerischen Leistungen in Anspruch genommen wird, ebenfalls verlängern. Würde die Kluft zwischen der durchschnittlichen Lebenserwartung und der gesunden Lebenserwartung durch Krankheitsprävention, Gesundheitsförderung und Prävention von Langzeitpflege etc. verringert werden, könnte dies eine Verschlechterung der Lebensqualität des Einzelnen verhindern und die Belastung der sozialen Sicherungssysteme verringern.« (MHLW o.J.: 1)

Diese Rhetorik erinnert stark an das oben genannte Buch »Successful Ageing«, in dem dieselben Prinzipien zur Verhinderung bzw. zum Hinauszögern eines Alters in Krankheit vorgeschlagen wurden. In diesem Zitat wird zudem der Aspekt der Gemeinwohlorientierung noch konkreter artikuliert. Langlebigkeit wird hier als Risiko konzipiert, da ihr die Bedrohung von altersbedingten Krankheiten wie Demenz oder Alzheimer innewohnen, bei denen die Abhängigkeit von Anderen unumkehrbar ist. Zudem entstehen durch sie höhere Kosten für alle. Menschen sollen sich und ihre Körper daher als ein Risiko für den Sozialstaat verstehen, die Gesunderhaltung ihres eigenen Körpers wird zur direkten Variable der Lebensqualität Aller. Die steigende Lebenserwartung wird so uminterpretiert von einem uneingeschränkt zu feiernden zivilisatorischen Erfolg zu einem mitunter zur Belastung werdenden gesellschaftlichen Risiko, gegen das Governance-Maßnahmen ergriffen werden müssen.[30] Hier findet sich auch die von Lemke beschriebene »bürgerliche Pflicht der Einzelnen, […] die Schwere des Risikos abzumildern, das sie der Gesellschaft auferlegen«, wieder (Lemke 2002: 254).

Zweifelsohne sind Demenz, Alzheimer und andere Krankheiten, die besonders häufig Hochaltrige treffen, eine große Herausforderung für Betroffene, Angehörige und Pflegepersonal. Die hier angesprochenen Kritikpunkte zielen jedoch nicht auf eine Bewertung des Umgangs mit der Krankheit, nachdem sie bereits eingetreten ist, sondern auf den Vermeidungsdiskurs ab, der Individuen ohne diese Krankheiten in die Pflicht nimmt, selbst präventiv dagegen vorzugehen, d.h. auf eine unbestimmte Zukunft hin aktiv tätig zu werden, und bei Eintritt der Krankheit eine Mitschuld der Individuen an ihrem Schicksal auf Grund des Versäumnisses, sie verhindert zu haben, impliziert. Dabei geht es nicht darum zu beurteilen, ob dies überhaupt möglich ist, sondern um die Logik der Prävention an sich.

Die Kritische und Foucault-inspirierte Gerontologie ist skeptisch gegenüber einer solchen Verabsolutierung des Gesundheitsimperativs und einer Vermeidung von Krankheit um jeden Preis, da diese auf Altersfeindlichkeit und Ableismus

---

30 Dies geht einher mit einer neueren Tendenz in den Gesundheitswissenschaften, sich um Lebensqualität (»quality of life, QOL«) und Sterbensqualität (»quality of death, QOD«) statt nur um eine einfache Lebensverlängerung zu bemühen, und wird insbesondere bei der Diskussion um Sterbehilfe und palliative Versorgung kontrovers diskutiert (vgl. Howarth 2007: 132–154; Hart/Sainsbury/Short 1998; Knoblauch 2011).

hinausläuft. Stattdessen fragt sie, wie ein Alter, dem es – aus unterschiedlichsten, moralisch nicht zu bewertenden Gründen – misslingt, diesen Anforderungen zu genügen, gesehen und behandelt wird. Die Lösung könne es jedenfalls nicht sein, die unangenehmen Folgen des Alterns, welche diskursiv als Problem konstruiert werden, lediglich nach hinten hinauszuschieben, denn wenn von den Alten gefordert ist, das dritte, noch agile Alter so lange wie möglich auszudehnen und das vierte so kurz wie möglich zu halten, dann zeugt das von einer Grundüberzeugung, in der die Gesellschaft wenig Bereitschaft zeigt, sich den besonderen Anforderungen und Bedürfnissen des (hohen, abhängigen) Alters zu stellen. Die Frage nach der Verantwortung kann nämlich auch anders gestellt werden: anstatt zu fragen, inwiefern alte (kranke, pflegebedürftige) Menschen ein Problem für das ordnungsgemäße Funktionieren der Gesellschaft darstellen, sollte eher gefragt werden, inwiefern das ordnungsgemäße Funktionieren der Gesellschaft ein Hindernis für alte (kranke, pflegebedürftige) Menschen darstellt. Die Grundüberzeugung einer Aktivierung des Alters geht nach wie vor von ersterem aus, also davon, dass Alte (Behinderte etc.) mit ihrer Abhängigkeit von Anderen das ordnungsgemäße Funktionieren der Gesellschaft stören.

Interessant ist es zu sehen, wie stark der statistisch-politische Fachterminus der »gesunden Lebenserwartung« und die damit verbundenen Wertungen bereits in den Alltagsdiskurs eingeflossen sind. Wie ich im Abschnitt über die tatsächlichen Subjektivierungsweisen (4.4) zeigen werde, ist auch bei meinen Interviewpartner*innen ein Bewusstsein für diesen Sachverhalt vorhanden und er spielt sogar als Handlungsorientierung für sie eine Rolle.

4.1.5 Staatliche Pläne für eine Lebensendindustrie

Wenn ich die Organisation des eigenen Ablebens als eine Regierungstechnologie verstehe, die zu mehr individueller Autonomie aktivieren soll, dann stellt sich trotz des Fokus auf ökonomische Akteure als Subjektivierungsregisseure dennoch die Frage nach der Rolle des Staates. Schließlich ist Aktivierung etwa in europäischen Staaten eine Maßnahme, die im Zuge des Zurückfahrens staatlicher Sozialmaßnahmen ergriffen wurde. Wie verhielt und verhält sich also der japanische Staat zu Alter, Rente, Krankheit und Sterben?

Ein umfassendes Sozialsystem wurde in Japan schrittweise nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt. Im Jahr 1961 wurde eine allgemeine, öffentliche Krankenversicherung eingeführt, der nunmehr auch alle »diejenigen beitreten konnten, die nicht in einer der (seit 1941 existierenden) nach Branche, Beruf und Unternehmensgröße differenzierten Krankenversicherungen für Angestellte und Arbeiter Mitglied waren« (Nennstiel 2001: 219). Im gleichen Jahr trat auch das Gesetz über die Einführung einer universellen Rentenversicherung in Kraft, das ebenfalls neben die bereits bestehenden Arbeitnehmerrenten für bestimmte Berufe trat (Kawano

2010: 43–44). Beide Systeme, die allgemeine Rentenversicherung und die Arbeitnehmerrente, wurden 1986 miteinander verknüpft, sodass das bis heute gültige zweigliedrige Rentensystem entstand. Dies reduzierte zwar die Ungleichheit zwischen Arbeitnehmern und allen anderen, dennoch unterschied sich die Höhe der Rente weiterhin nach beruflichem Status und nach Geschlecht, da der Anteil aus der Volksrente zwar einheitlich ist, der Anteil aus der Arbeitnehmerrente jedoch variabel. Trotz dieser Ungleichheit machte das staatliche System unterm Strich ältere Menschen doch immerhin weniger abhängig von ihren Kindern (ebd.). Dazu trugen auch die Reformen aus dem Jahr 1973, dem »Geburtsjahr der sozialen Wohlfahrt« (*shakai fukushi gannen*), bei: die Befreiung von Rentnern von der Eigenbeteiligung, die Erhöhung des Krankenkassenanteils an den Kosten medizinischer Versorgung und die Anhebung und Indizierung der Renten (Nennstiel 2001: 219). Ironischerweise begannen auf Grund des ersten Ölschocks noch im selben Jahr Diskussionen um ein Herunterfahren staatlicher Wohlfahrtsleistungen (ebd.; Takahashi 1997: 123). Zwar stiegen die staatlichen Ausgaben für soziale Wohlfahrt bis Ende der 1970er Jahre weiterhin an, wenn auch in geringerem Tempo (Takahashi 1997: 124), doch führten diese Diskussionen über eine Revision der Sozialmaßnahmen (*fukushi minaoshi*) schlussendlich zu den Reformen in den 1980er Jahren, die eine Kürzung der Sozialleistungen und eine Erhöhung der individuellen Belastung bedeuteten.

> »Um die Nachfrage nach Sozialleistungen möglichst gering zu halten, verschärfte die Regierung die Bedingungen für den Erhalt staatlicher Unterstützung und erklärte Eigenbeteiligung und Eigenvorsorge zum generellen Prinzip.« (Nennstiel 2001: 220)

Die Regierung begann also schon Mitte der 1970er Jahre die Bürger*innen dazu anzuhalten, sich nicht zu sehr auf den Staat zu verlassen. Stattdessen legten konservative Politiker und Gegner des Wohlfahrtsstaates das Konzept der »Wohlfahrtsgesellschaft japanischer Art« (*Nihongata fukushi shakai*) vor, mit dem sie sich von den Wohlfahrtssystemen westlicher Industriestaaten abzugrenzen suchten (ebd. 220).[31] Die japanische Wohlfahrtsgesellschaft basiere auf der familiären und nachbarschaftlichen Fürsorge sowie darauf, dass sich die Menschen zunächst mit allen ihnen privat zur Verfügung stehenden Ressourcen selbst helfen (*jijo*) sollen, bevor sie sich an den Staat wenden. Dazu Nennstiel:

> »Insbesondere die Familie, aber auch die lokale Gemeinschaft (*komyūnitī*) und Unternehmen wurden idealisiert als Träger herzenswarmer Fürsorge und damit

31 Wohl kaum zufällig, so meint auch Nennstiel (2001: 234), kam die Rede von der »Wohlfahrtsgesellschaft japanischer Art« zur einer Zeit auf, in der das *Japan bashing* in den USA zunahm und die *Nihonjinron*-Rhetorik einen Aufschwung erlebte.

> als typisch japanische Institutionen. Jedes einzelne Mitglied der Gesellschaft solle sich zuständig fühlen für das Wohlergehen der Menschen in seiner Umgebung, statt wie in den westlichen Wohlfahrtsstaaten die Fürsorge für die Mitmenschen als eine Angelegenheit des Staates zu betrachten.« (Nennstiel 2001: 220)

Bereits in diesem Zusammenhang entsteht auch die Vorstellung von einer »Wohlfahrtsgesellschaft mit Vitalität« (*katsuryoku aru fukushi shakai*) (vgl. Takahashi 1997: 167–192). Das Zeichen für Vitalität, *katsu* 活, wird uns, von diesem Diskurs sicher nicht ganz unberührt, in den 2010er Jahren im *shūkatsu*-Programm wieder begegnen. Diesem geistigen Klima entspringt auch die Konzeption der »Partizipativen Wohlfahrtsgesellschaft« (*sankagata fukushi shakai*), die ebenfalls auf die Prinzipien der Selbsthilfe (*jijo*), Autonomie (*jiritsu*) und Selbstverantwortung (*jiko sekinin*) setzte (Avenell 2009: 262). Unter dem Schlagwort »Partizipation« wurden freiwilliges Engagement (*volunteerism*) und Bürgerbeteiligung im Wohlfahrtssektor gefördert – eine kostengünstige Alternative zu höheren Ausgaben für staatliche Wohlfahrt. Kritiker*innen bemängeln daran, dass mit dieser Maßnahme die Schattenarbeit von Frauen lediglich von der häuslichen in die nachbarschaftliche Sphäre umgeleitet wurde (Shibuya/Fujisawa 1999: 65).

Die Reformen der 1980er Jahre lassen sich als Zurückfahren der gerade erst eingeführten universellen sozialstaatlichen Maßnahmen klassifizieren. Im Jahr 1982, nur knapp 10 Jahre nachdem die vollständige Übernahme der medizinischen Kosten für Rentner durch die Krankenkassen beschlossen worden war, wurde die Eigenbeteiligung wieder eingeführt und schrittweise erhöht. Die Beiträge zur Rentenversicherung wurden ebenfalls erhöht und die Renten gekürzt (Nennstiel 2001: 221). Mit den im Jahr 1986 vom Ministerium für Gesundheit und Soziales veröffentlichten Leitlinien zur Reform des Wohlfahrtsstaates wurde zudem noch explizit das Individuum in die Pflicht genommen, staatliche Ausgaben gering zu halten:

> »Die Vitalität von Wirtschaft und Gesellschaft solle ohne übermäßige öffentliche Unterstützung aufrechterhalten werden; die gesunde Gesellschaft solle primär auf der Basis unabhängiger Individuen funktionieren, die nur dann, wenn sie alleine nicht mehr weiterkommen, die Hilfe von Familie und Gemeinschaft (*komyūnitī*) in Anspruch nehmen.« (Nennstiel 2001: 222)

Wie man hieran erkennen kann, geht es hierbei um die Förderung der Wirtschaft, die in einem Atemzug mit der Gesellschaft genannt wird (ihr jedoch vorangestellt ist). Zudem wird Gesundheit hier nicht als die Gesundheit der Individuen, sondern als die Gesundheit der Gesamtgesellschaft formuliert. Individuen können ihren Beitrag zur gesunden Gesellschaft leisten, indem sie unabhängig von Familie, Gemeinschaft und Staat sind, und sich bei gescheiterter Unabhängigkeit, d.h. bei Problemen auch genau in dieser Reihenfolge an sie wenden. Dies markierte einen Über-

gang zur sozialstaatlichen Responsibilisierung des Individuums. Befördert wird die Unabhängigkeit der Individuen durch ihre Neukonzeption als Konsument*innen von Dienstleistungen. Die Reformen der 1980er Jahre sahen dementsprechend auch eine Deregulierung vor, sodass neben den staatlichen Einrichtungen nunmehr auch private Anbieter soziale Wohlfahrtsdienste anbieten konnten (Kawano 2010: 45). Die Nutzer*innen konnten dadurch Dienste selbst wählen und wurden so unabhängiger von der Bürokratie. Der 1989 verabschiedete »Goldplan« sah zudem eine Aufstockung der Zahl von Betten in Pflegeheimen, von Pfleger*innen und von Tagespflegeeinrichtungen vor. Dessen eigentlicher Fokus lag jedoch eher auf der Förderung und Ermöglichung häuslicher Pflege; die Hoffnung lag also weiterhin auf dem privaten Bereich und weniger auf öffentlichen Leistungen (ebd.). Auch wenn es in vielen Fällen dem Wunsch der Betroffenen entspricht, in einer häuslichen Umgebung zu sterben, so sahen Kritiker*innen des »Goldplans« in diesem den Versuch, die Kosten für die Altenpflege mehr auf die Familie (zurück) zu verteilen (vgl. Ogawa/Retherford 1997, zit. in Kawano 2010: 45). Der »Goldplan« erwies sich dementsprechend nicht als wirksam genug, um das Problem der Altenpflege dauerhaft zu lösen (Shimada/Tagsold 2006: 105). Mit der Long Term Care Insurance (LTCI) im Jahr 2000 wurde eine Pflegeversicherung nach deutschem Vorbild eingeführt, die die Altenpflege von allgemeiner Krankenversorgung auch institutionell trennte (Kawano 2010: 45). Die Pflegeversicherung definierte – in noch stärkerem Maße als zuvor bereits der »Goldplan« – alte Menschen als Konsument*innen von privaten oder öffentlichen Pflegedienstleistungen (ebd.). »With this shift, caregiving no longer meant ›services assigned by the government‹ but rather ›services contracted‹«, so Kawano (ebd.). Sie trug damit dazu bei, die Altenpflege nach und nach aus der familiären Verantwortung herauszulösen und zu professionalisieren. In Kawanos Beobachtung machte sie auf diese Weise Alte auch unabhängiger von ihren Kindern, denn sie konnten als Käufer*innen verschiedener Dienste nun selbst ihre Pflege in die Hand nehmen (ebd. 47–48). Hierin zeigt sich, wie die Möglichkeit, Dienstleistungen zu konsumieren auch selbstermächtigende Effekte zeitigen kann.

Was in Bezug auf die Pflege bereits Anfang der 2000er umgesetzt wurde, nämlich das Herauslösen der Alten von familiären Abhängigkeiten durch eine Neudefinition als Konsumsubjekt, war für Grab und Bestattung staatlicherseits nicht angegangen worden. Dies änderte sich erst mit dem im Jahr 2011 herausgegebenen »Life End Survey« des Ministry of Economy, Trade and Industry (METI). Das Dokument sieht vor, bestehende Dienstleistungen vor und nach dem Tod zu einer großen Lebensendindustrie (*raifu endingu sangyō*) zu bündeln (METI 2011; vgl. Tamagawa 2011: 89ff). Das Problem, das das Dokument identifiziert, ist, dass sich Hinterbliebene bislang noch nicht als Konsument*innen verstehen und Ausgaben für Bestattungen nicht als Konsumentscheidung sehen würden. Dies solle sich durch die Bündelung zu einer einzigen Lebensendindustrie und durch die positive Umdeutung der Bestattungsdienstleistung ändern. Denn bislang würden Bestattungen

als dringende,[32] pessimistische Konsumentscheidungen wahrgenommen werden – im Gegensatz etwa zu Hochzeiten, die zwar auch sehr teuer sind, jedoch optimistischer Art (Tamagawa 2011: 89). Konsument*innen fühlten sich in Bezug auf Bestattungen häufig ausgenutzt und von kommerziellen Anbietern ausgebeutet, da sie es sich nicht selbst ausgesucht hätten, diese mit Trauer verbundenen Ausgaben tätigen zu müssen. Das METI wünscht sich jedoch, dass Menschen Bestattungen ebenfalls als Konsumentscheidungen wie jede andere wahrnehmen. Das Ziel sei es, eine standardisierte Form des Übergangs vom Lebensende zum Hinterbliebenendasein zu finden (ebd. 90). Dies sei auch als Sparmaßnahme im Angesicht der sich aufblähenden Gesundheitskosten und der sinkenden Wirtschafts- und damit Steuerleistung zu verstehen, so die japanische Soziologin Tamagawa Takako. Wenn man es allerdings schaffe, so der Bericht, den Konsum zu fördern, indem man ein System etabliert, innerhalb dessen das Sicherheitsgefühl in Bezug auf Altern und Sterben (*rōgo to shigo no anshin*) auf dem Markt erwerbbar würde, könnte man damit neue Dienstleistungen etablieren und fördern. D.h. indem der Staat die Kommodifizierung von Gesundheitsleistungen fördert, kann er gleichzeitig Wirtschaftsförderung betreiben.

Bisher sei die Bestattungsindustrie nicht im Fokus staatlicher Förderung gewesen, jedoch eröffnen sich hier neue Möglichkeiten des Wirtschaftswachstums und so ist der Life End Survey als ein Versuch zu verstehen, die als ausbeuterisch angesehene Industrie von diesem negativen Image zu befreien. Bezüglich des Konsumsubjekts gehe der Bericht davon aus, dass die Risiken, die der Prozess von der Krankheit bis zum Tod mit sich bringe, jeden einzelnen Bürger betreffen und deshalb potentiell alle Bürger*innen zu Konsument*innen von Sicherheitsmechanismen gemacht werden können, die diese Risiken abzufedern vermögen (Tamagawa 2011: 91–92). Im Original wird hier von »Konsumenten, die emotionale Sicherheit/Seelenruhe (*anshin*) kaufen« gesprochen, wobei das hier verwendete Wort im semantischen Paar *anzen-anshin*, dt. etwa »objektive vs. subjektiv gefühlte Sicherheit« verstanden werden sollte.[33] Bei der Frage, ob es sich dabei um Konsum für sich selbst oder für Familienmitglieder handelt, kommt der Life End Survey des METI zu dem Ergebnis, dass die meisten Menschen diese Dienstleistungen eher für Familienmitglieder nachfragen und nicht für sich selbst (ebd. 93) (meine Daten deuten ebenfalls darauf hin). Man müsse sich außerdem die mögliche Diskrepanz zwischen den Wünschen der Verstorbenen und denen der Hinterbliebenen vergegenwärtigen. So überlappen sich diese nicht zwingend, etwa wenn der/die Verstorbene kein Grab wünscht, die Familie aber schon. Hier unterscheiden sich die Konsumsubjekte und

---

32 In Japan muss i.d.R. innerhalb von einer Woche alles abgeschlossen sein, in einigen Regionen, z.B. Aichi, sogar schon innerhalb von wenigen Tagen.

33 Eine Diskussion dieses Begriffspaars entbrannte insbesondere nach der Dreifachkatastrophe im März 2011. Vgl. Murakami (2005), Nakayachi (2008).

in solch einer Situation sei es schwierig, eine positive Konsumsituation (*sekkyokuteki na shōhi*) zu schaffen.

Die Autor*innen des METI-Berichts äußern Sorge darüber, dass die Vorbereitung zu Lebzeiten (*seizen no junbi*) durch das betroffene Individuum gesellschaftlich noch immer nicht akzeptiert sei und setzen daher auf eine PR-Kampagne, welche diese Praxis akzeptabler machen würde (ebd.). Um der Auseinandersetzung mit dem Lebensende (im Original stets als Anglizismus [!]: *life end*) von einem negativen zu einem positiven Image zu verhelfen, müsse die Vorbereitung darauf in die alltägliche Praxis integriert werden, z.B. indem es zur Gewohnheit gemacht werde, zu Jahrestagen und Geburtstagen ein Bestattungsfoto (*iei*) von sich zu machen. Besonders besorgt äußern sich die Autor*innen des METI-Berichts über das negative Image von Bestattungsinstituten, die von allen Vertretern der Lebensendindustrie (Pflegedienste, Nachlassverwalter/Anwälte etc.) die niedrigsten Beliebtheitswerte haben. Wenn man deren Image verbessern könnte, wäre die Lebensendindustrie vollständig (ebd. 94). Dies könnte z.B. auch dadurch erreicht werden, dass Bestattungsdienstleistungen unter dem Schirm von Wohlfahrts- und Pflegedienstleistungen (*fukushi ya kea-teki na mono*) subsumiert würden, sodass alle einzelnen Produkte (Medizin, Pflege, Bestattung) ›*seamless*‹ (im Original auch als Anglizismus) ihre Funktion besser erfüllen können. Dies würde bedeuten, dass vormals als kommerzielle Produkte angesehene Dienstleistungen (*shōhinteki to kangaeraretekita mono*) nun als Wohlfahrtdienste und gleichzeitig Wohlfahrtsdienste als kommerzielle Produkte neu konzeptualisiert werden. Dies läuft darauf hinaus, dass ein »One-Stop-Service-System« (*wan sutoppu sābisu taisei*) kreiert würde, das alle Dienste, die im Übergang vom Leben bis zum Tod (*shigo*) anfallen, zusammenfasst.

Ein Beitrag in der japanischen Ausgabe des Shūkan Economist (2017: 36) bestätigt, dass Bestattungsunternehmen immer häufiger mit Pflegeeinrichtungen vor allem palliativer Art (*mitori no shisetsu*) zusammenarbeiten. Sie beziehen sich dabei auch auf staatliche Pläne einer Kostenreduktion der Pflegekosten, die zum Ziel haben, dass mehr Menschen daheim und in Pflegeheimen statt im Krankenhaus ableben. Dies, gekoppelt mit dem Vorhaben der Abe-Regierung, die Zahl der Krankenhausbetten bis 2025 zu reduzieren, könne gerade in den Großstädten dazu führen, dass Menschen ungewollt zu Hause sterben, weil sie keinen Platz in einem Pflegeheim bekommen oder ihn sich nicht leisten können (Lim/Kojima 2018: 12). Die Menschen würden dadurch zu sog. »Sterbeortflüchtlingen« (*shinibasho nanmin*)[34] gemacht. Die mit dieser Politik einhergehende Förderung vom Sterben daheim (*zaitakushi*), das in den Medien oftmals als guter Tod im Kreis der Lieben im

34 Der Begriff »Flüchtling« (*nanmin*) meint hier nicht Asylsuchende aus einem anderen Land, sondern Menschen, die auf Grund mangelnden Angebots keine angemessene Behandlung erwarten können. Gemeint ist in diesem Fall, dass sie gezwungen sind, medizinische bzw. Pflegeeinrichtungen zu verlassen bzw. dass sie auf Grund der hohen Nachfrage gar nicht erst

Gegensatz zu einem anonymen Krankenhaustod dargestellt wird, ist ein weiteres Beispiel für die Umkehrung von selbstermächtigenden Praktiken der individuellen Autonomie hin zu normativen Vorgaben, die in eine Regierungstechnologie eingebettet sind.[35]

Tamagawa (2011: 95–97) diskutiert diese neue, staatlich geförderte Kommodifizierung des Todes unter dem Aspekt der Risikogesellschaft (Beck 1996). Der Tod sei in der Risikogesellschaft lang nicht mehr das Ergebnis von vielen zu vermeidenden Risiken (Krankheiten, Unfälle), sondern werde zum Risiko an sich. Wenn man ihn nicht mehr als Naturereignis, gegen das man machtlos ist, ansieht, sondern stattdessen als vermeidbares Übel, also als Risiko, dann müssen Sicherheitstechnologien herhalten, die das Risiko abmildern können. Tatsächlich aber würden Alter und Tod zwar viel diskutiert, jedoch nach wie vor verdrängt (sie benutzt das Wort »ausgeschlossen«, *haijo sareru*). Dieser verdrängte Lebensabschnitt wird nun vom METI als *life end* neu konzipiert, sodass der aus dem Risiko hervorgehende Verlust sowie das Unglück über den Konsumakt an Expert*innen und Dienstleister abgegeben werden können. Ziel sei es, die Beerdigung von einem dringenden, überstürzten und punktuellen Konsumakt zu einem langfristig geplanten und kontinuierlichen zu machen. Tamagawa stellt weiterhin die Frage, wie es dennoch sein kann, dass sich Konzepte wie »persönlicher« Tod (*watashirashii shi*) und Selbstbestimmung (*jiko kettei*) in Bezug auf das Ableben weiterhin halten können, wenn doch der Tod an Expert*innen und Dienstleister abgegeben wird. Diese sind es jedoch, welche die Modelle und Anleitungen für ein authentisches Ausleben der Persönlichkeit (*watashirashisa*) auch beim Ableben zur Verfügung stellen. Damit verfolgt Tamagawa eine ähnliche theoretische Denkrichtung wie die vorliegende Arbeit. Mit Beck benennt sie eine Tendenz in der zweiten Moderne, vormals als gottgegeben angesehene Übel nun einem persönlichen Scheitern zuzuschreiben und selbst Verantwortung für sein/ihr Leben zu übernehmen, das nun mit der Unterstützung von Expert*innen geplant und aktiv gestaltet wird.

4.1.6 Zusammenfassung der Urgence

Wie die obigen Abschnitte gezeigt haben, lässt sich die Urgence, also der gesellschaftliche Notstand, aus dem die *shūkatsu*-Anbieter die Notwendigkeit für eine selbständige Organisation des eigenen Ablebens heraus begründen, im Kern auf

Zugang dazu bekommen. Im Diskurs finden sich außerdem Begriffe wie »Pflegeflüchtling« (*kaigo nanmin*) und »Alten-Flüchtling« (*kōrei nanmin*).

35 Einer Untersuchung des Kabinettsbüros aus dem Jahr 2012 zufolge wünschen 54 % der Befragten einen Tod zu Hause (*zaitakushi*). Umgekehrt wünscht sich also knapp die Hälfte, in einer medizinischen Einrichtung zu sterben. Ca. 80 % der Menschen in Japan sterben im Krankenhaus (Lim/Kojima 2018: 12).

einige wesentliche Punkte zusammenfassen. An oberster Stelle steht die Thematisierung und Problematisierung der Demographie. Die Begriffe der »überalternden« und »übersterbenden« Gesellschaft werden zwar als objektive Zustandsbeschreibungen der Altersverteilung der Bevölkerung genutzt, sie produzieren jedoch mit ihren Konnotationen wirkmächtige Bilder eines nahenden Untergangs der gesamten Gesellschaft. Warum jedoch jede/-r Einzelne davon betroffen und ihre/seine Handlungen dieser Demographie anpassen soll, erschließt sich nicht aus der Bezeichnung allein. Die Demographie ist zunächst ein Instrument der Wissensproduktion für Politiker*innen, die sie als Grundlage für Bewältigungsstrategien auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene nutzen können. Indem jedoch die demographischen Befunde mit diesen Begriffen unentwegt dem Individuum vor Augen geführt werden, findet eine Anrufung zu einem auf die Zukunft hin gerichteten präventiven Handeln jeder/-s Einzelnen statt. Aus diesen Zahlen zu schlussfolgern, dass nichts tragisches passiert, wenn nicht jede/-r aktiv wird, wird über diese Rhetorik geradezu verunmöglicht. Ebenso dramatisch verhält es sich mit dem Befund der »bindungslosen Gesellschaft« (*muen shakai*), die auf die Erkenntnis hindeutet, dass das System früherer gegenseitiger Verpflichtungen in der Auflösung begriffen ist (jedoch etwaige neue Systeme der Verpflichtungen und Verbindlichkeiten ausklammert). Das (Familien-)Grab ist ein Ort im sozialen Raum, an dem durch das »Nachfolgeproblem« sehr deutlich zu Tage tritt, dass die alte Verpflichtungsordnung nicht mehr greift. An die Stelle von »Ich kann mich darauf verlassen, dass mein Tod bemerkt und mein Grab auf Ewigkeiten gepflegt wird« tritt nun »Ich möchte den Hinterbliebenen nicht zur Last fallen«. Auch dies könnte nun in einem anderen Licht betrachtet z.B. als Befreiung von alten, überkommenen Konventionen gefeiert werden – ich sage nicht, dass man es tun sollte, sondern möchte nur darauf hinweisen, dass andere Bewertungen durchaus denkbar wären –, wird jedoch in diesem Zusammenhang in einer negativen, krisenartigen Rhetorik verhandelt. Das dritte Element des Notstands wurde als die Krise der Bestattungsindustrie beschrieben. Auch in der Bestattungsbranche finden nun Tools wie aggressives Marketing, transparente und simple Preisstrukturen und Katalogisierung (das Schnüren von »Produkt-Paketen«) Anwendung, die in anderen Bereichen wie dem Tourismusgewerbe längst gang und gäbe sind. Die Trennung des Alters in ein drittes, gesundes und unabhängiges, und in ein viertes, krankes und abhängiges, verknüpft die mit *muen shakai* beschriebene Auflösung früherer gegenseitiger Verpflichtungen mit dem Ideal der Unabhängigkeit des Individuums. An der eigenen Gesunderhaltung zu arbeiten, wird im Diskurs der »gesunden Lebensjahre« wiederum zur Pflicht der/des Einzelnen stilisiert. Zuletzt wurde das staatliche Interesse an der Bündelung verschiedener Branchen zu einer einzigen Lebensendindustrie und der angestrebte Wandel des Selbstverständnisses der Bürger*innen hin zu Konsument*innen von kommerziellen Dienstleistungen (statt z.B. von öffentlichen Leistungen) in Bezug auf Pflege und, nun neu: auch auf

Bestattung angeführt. Gefühlte Sicherheit (*anshin*) kann in dieser Konstellation auf dem Markt erworben werden mit dem Ziel, öffentliche Ausgaben zu reduzieren. Dieser Punkt ist zwar selbst nicht Teil der *shūkatsu*-Rhetorik, es wird damit jedoch gezeigt, dass die Anbieter in einem sozialpolitischen Kontext operieren, der die Ökonomisierung des Sozialen vorantreibt und ihre Aktivitäten direkt und indirekt (be)fördert.

Diesen »gesellschaftlichen Kontext«, vor dem *shūkatsu* entstanden ist, als ebenso diskursiv konstruiert zu behandeln wie nachfolgend die Subjektposition, war nötig, um zu zeigen, dass die Interpretation der Sachverhalte sich nicht zwingend aus den Sachverhalten selbst ergibt, sondern aus deren Formulierung als Probleme. Erst die Art der Problematisierung von Sachverhalten legt eine bestimmte Handlungsweise nahe, die als »einzig gangbarer Weg« akzeptabel und alternativlos erscheint, sich also geradezu »aufdrängt« und damit »dringend«, also: *urgent* ist. Gerade weil die Hinwendung des Selbst zu seinem eigenen Tod noch keine allgemein akzeptierte Praxis ist, sind machtvolle Bilder nötig, die eine große Überzeugungskraft besitzen und es vermögen, Handlungsdruck aufzubauen. Diese alternativlose Handlungsweise ist Gegenstand der nächsten beiden Abschnitte. Nachdem in 4.1 gezeigt wurde, wie die Handlungsvorgaben begründet werden, sollen diese nun in 4.2 und 4.3 konkret benannt und gründlich seziert werden. Der letzte Abschnitt dieses Kapitels (4.4) gleicht diese normativen Handlungsvorgaben mit den tatsächlichen Handlungen und Plausibilisierungsstrategien der Nutzer*innen ab.

4.2 Das *shūkatsu*-Programm

In diesem Abschnitt geht es um die Frage, wann *shūkatsu* entstanden ist, welches Narrativ über Sterben und Tod in den Anfangsjahren unter dem Begriff geprägt wurde und wie es sich im Laufe der Jahre weiterentwickelt hat, um einen breiteren Kreis zu erreichen. Hier sollen auch die Akteure vorgestellt werden, die auf der Anbieterseite die Verbreitung der *shūkatsu*-Praxis vorantreiben und definieren, was darunter verstanden werden soll, sowie welche Produkte und Aktivitäten sie unter diesem Schlagwort vermarkten. Zuletzt wird *shūkatsu* als Teil des Selbstoptimierungsbooms der 2000er und 2010er Jahre eingeordnet.

4.2.1 Vorläufer von *shūkatsu*

Die Aktivitäten zur Vorbereitung auf das eigene Ableben haben nicht erst mit der Erfindung des Wortes *shūkatsu* begonnen. Vielmehr gehen sie auf vereinzelte Praktiken der Vorbereitung auf das eigene Ableben zurück, die im Rahmen von *shūkatsu* subsumiert und zugespitzt werden. Einen historischen Wendepunkt stellen dabei die 1990er Jahre dar. Damals entstanden viele neue Dienste und wandelten sich die

Diskurse auf eine Weise, die in den 2010er Jahren in *shūkatsu*-Publikationen bereits selbstverständlich war.

Forderungen nach Selbstbestimmung in Bezug auf Sterben und Bestattung wurden schon in den 1970er Jahren durch Neue Soziale Bewegungen gestellt. Dazu zählen etwa die 1976 gegründete »Japan Society for Dying with Dignity« (Nihon Songenshi Kyōkai, vor 1983 als Japan Euthanasia Association, Nihon Anrakushi Kyōkai), die sich für ein »Recht auf Sterben«, d.h. auf die Legalisierung der Patientenverfügung und der passiven Sterbehilfe einsetzt (vgl. Spoden 2015), oder auch die 1991 gegründete »Grave-Free Promotion Society« (Sōsō no Jiyū wo Susumeru Kai), die sich für die Akzeptanz von Naturbestattungen (*shizensō*), z.B. das Verstreuen der Asche im Meer (*kaiyō sankotsu*), stark macht (vgl. Kawano 2010; Rowe 2003). Gemeinsam ist solchen Vereinigungen das Streben danach, hegemoniale Praktiken und Gesetzeslagen zu überwinden, die den individuellen Wünschen und Bedürfnissen Einzelner nicht gerecht werden. Es handelte sich hierbei um einen politischen und kontrovers geführten Kampf um die Durchsetzung eines Rechts auf Selbstbestimmung sowie für die Anpassung der Rechtslage an neue technische Möglichkeiten und soziale Gegebenheiten. Daraus entwickelten sich Dienstleistungen, die diesen Forderungen nach Selbstbestimmung gerecht wurden. Ab den 1990er Jahren ist immer häufiger zu beobachten, wie diese zivilgesellschaftlich geführten Kämpfe für mehr Selbstbestimmung ökonomisiert werden und nach und nach zu einer Aufforderung an die Einzelnen mutieren, sich aus Rücksicht auf Andere um ihr eigenes Ableben selbst zu kümmern.

Ein wichtiger Vorläufer von *shūkatsu* ist der sog. »Vertrag zu Lebzeiten« (*seizen keiyaku*), der zu Beginn der 1990er Jahre auftaucht. Es handelt sich hierbei um eine Art Bestattungsvertrag, den Individuen mit einer Vereinigung abschließen, die dann im Anschluss die Bestattung umsetzt. Die Nachfrage danach sei entstanden, weil es immer mehr Menschen gebe, die »eine einfache, individuelle Beerdigung« wünschten oder die keine Angehörigen hätten (Inoue 1996). Einer der bekanntesten Vereine hierfür ist LiSS System (kurz für: Living Support Service System, auf Japanisch: Risu Shisutemu), der bereits im Oktober 1993 sein erstes Büro bezeichnenderweise im Tokioter Stadtviertel Sugamo eröffnete – einem Viertel, in dem viele ältere Menschen wohnen.[36] Mittlerweise ist der Verein in den Bezirk Chiyoda umgezogen und hat Zweigstellen in ganz Japan (von Hokkaidō bis Kyūshū, nicht aber in Okinawa) eröffnet. Im Jahr 2000 wurde ihm der Status als Non-Profit-Organisation verliehen. Gegründet wurde die Organisation von Mitgliedern einer Vereinigung namens Moyai no Kai (dt. »Verein für gemeinsame Tätigkeit« bzw. »gegenseitige Hilfe«), in der sich vor allem Alleinstehende, Geschiedene oder Verwitwete zu Grabgemeinschaften zusammenfinden konnten. Diese hatten zwar mit ihrer Vereinigung

---

36 Siehe die Homepage der Vereinigung LiSS System https://www.seizenkeiyaku.org. Zur Geschichte der Organisation siehe www.seizenkeiyaku.org/liss/.

eine Lösung für das langfristige Problem der Grabpflege bei fehlenden Nachkommen gefunden, jedoch noch nicht für die Probleme, die vor dem Tod bzw. unmittelbar danach auftreten, wie Altenpflege, Bestattung, die Bürgschaft für das Pflegeheim, die Sterbeanzeige im Bürgeramt, die Beantragung der Bestattungsgenehmigung etc. (vgl. Asahi Shinbun 1993, 2000). Im »Vertrag zu Lebzeiten« werden individuelle Wünsche bezüglich der Bestattung festgehalten und die entsprechenden finanziellen Mittel aus Bankkonten und Lebensversicherungen über ein öffentliches Testament angewiesen. Im Anschluss wird die Bestattung in Zusammenarbeit mit einem der assoziierten Bestattungsunternehmen durchgeführt. Zwar gab es auch vor der Gründung von LiSS bereits Unternehmen, die einen solchen Vermittlungsdienst zwischen Kunden und Bestattern leisteten, jedoch war LiSS System die erste Vereinigung, die mit einem öffentlichen Testament arbeitete und damit amerikanischen Vorbildern nacheiferte (Asahi Shinbun 1993). Auch die 1991 gegründete Will Bank und die 1995 gegründete »if Kyōsaikai« boten frühzeitig ähnliche Dienste an (Inoue 1996).

Im Laufe der Zeit weitete LiSS das Angebot aus und setzte sich so von anderen Anbietern ab. Im Jahr 2013 hob die Mainichi Shinbun eine Besonderheit der NPO hervor, mit der sich diese von anderen Anbietern abhebe: »Es handelt sich um das Problem des Aufräumens der Wohnung, in der [der Verstorbene] zuletzt gelebt hat, und der Entsorgung der Hinterlassenschaften« (Mainichi Shinbun 2013). Das Aufräumen umfasst dabei nicht nur das Ausmisten der Wohnung, sondern auch die Auflösung sämtlicher Verträge, Bankkoten etc. So wird in dem »Vertrag zu Lebzeiten« festgehalten, welche Informationen nach dem Tod wem übermittelt werden sollen, aber auch welche Zeitungsabonnements oder Verträge mit Strom- und Fernsehanbietern bestehen, die ansonsten noch länger bestehen bleiben und unnötige Kosten verursachen würden. Dies wird notariell beglaubigt und die angewiesenen Punkte treten mit dem Tod der Person in Kraft.

Ein Blick auf die aktuelle Webseite von LiSS System – die Organisation ist nun seit über drei Jahrzehnten aktiv – offenbart, wie umfassend ihre Dienste inzwischen sind.[37] Längst geht es nicht mehr allein um Bestattungen. So umfasst der »Vertrag zu Lebzeiten« nun drei verschiedene Vollmachten: eine für die Zeit nach dem Tod (*shigo*), eine für den Fall des Verlusts der eigenen Urteilskraft etwa durch Demenz, in der LiSS als gesetzlicher Vertreter (*kōken* 後見) auftritt, und eine für die Zeit der Unabhängigkeit (*jiritsu*), in der die Betroffenen also noch selbst Entscheidungen treffen können, aber dennoch auf Unterstützung angewiesen sind. Damit werde eine kontinuierliche Fürsorge über drei Phasen hinweg gewährleistet, wie es auf der Seite heißt. Die Selbstrepräsentation von LiSS spricht ganz die Sprache des 21. Jahrhunderts und fügt sich damit in den Diskurs ein, der auch für *shūkatsu*-Publikationen typisch ist:

37 Siehe Risu Shisutemu, https://www.seizenkeiyaku.org/liss/, letzter Zugriff 15.02.2022.

> »Unser Ziel: ein soziales Sicherungssystem für das 21. Jahrhundert, das es den Menschen ermöglicht, ihr Leben bis zum Ende nach ihren eigenen Wünschen zu leben und sich selbstverantwortlich auf den Tod vorzubereiten.«[38]

Ebenfalls bereits in den 1990er Jahren entstand das *ending note*, das als Ausgangspunkt einer jeden individuellen *shūkatsu*-Praxis gilt. Im *ending note* sollen Menschen ihre Wünsche dazu niederschreiben, was mit ihnen und ihren Habseligkeiten nach dem Tod passieren soll (näheres siehe Abschnitt 4.2.5). Der Film »Ending Note« von Sunada Mami aus dem Jahr 2012 hat den Bekanntheitsgrad dieser Praxis zusätzlich erhöht. In diesem dokumentarisch angelegten Film wird ein *salaryman* durch seine Tochter bei seinen Lebensendvorbereitungen portraitiert, nachdem er eine Diagnose über unheilbaren Krebs erhalten hat. Die Organisation seiner Bestattung, seines Grabs und des Nachlasses sei sein letztes großes Lebensprojekt gewesen, wie die Tochter, die als Ich-Erzählerin in die Schuhe ihres Vaters schlüpft, aus dem Off sagt. Das *ending note* wurde in die *shūkatsu*-Praxis inkorporiert und dient darin nun als notwendiger erster Schritt bzw. als Begleitheft für die erfolgreiche Lebensendvorbereitung.

Jenseits der Dienstleistungsebene war ein zentraler Ideengeber für die Beschäftigung mit dem eigenen Ableben der deutsche Jesuit und Philosoph Alfons Deeken (1932–2020). Deeken, der 1959 als 27-jähriger erstmals nach Japan kam, war von 1973 bis zu seiner Emeritierung im Jahr 2002 Professor für Philosophie an der Tokioter Sophia University, wo er u.a. die Philosophie des Todes unterrichtete und sich für eine »Bildung zur Vorbereitung auf den Tod« (*Shi he no junbi kyōiku*) einsetzte (Asahi Shinbun 2020). 1982 gründete er den »Verein zum Nachdenken über Leben und Tod« (Sei to Shi wo Kangaeru Kai), der noch heute existiert.[39] Auch nach seiner Emeritierung hielt er noch jahrelang Vorträge, in denen er sich mit Trauerbegleitung sowie den Umgang mit der eigenen Sterblichkeit beschäftigte. Die Beschäftigung mit dem eigenen Ableben zielt in seiner Philosophie darauf ab, das Leben bis zum Schluss auszukosten (Asahi Shinbun 2020). Er verbreitete in Japan die Ideen der Hospizbewegung und setzte sich für eine verbesserte palliative Behandlung ein. Auch wenn dies in der vorliegenden Studie nicht im Detail untersucht wurde, so fällt schon bei einer oberflächlichen Betrachtung auf, dass Versatzstücke der Ideen Deekens auch im *shūkatsu*-Diskurs auftauchen – etwa die Idee, dass die Beschäftigung mit dem eigenen Tod in ein Nachdenken münden soll, wie man eigentlich

---

38 Im Original: »*Saigo made jibunrashiku iki, jiko sekinin de shi no junbi wo suru ›21 seiki no shakai hoshō shisutemu‹ desu.*« https://www.seizenkeiyaku.org/liss/, letzter Zugriff 15.02.2022.

39 Zur Homepage des »Vereins zum Nachdenken über Leben und Tod« (Sei to Shi wo Kangaeru Kai): www.seitosi.org/.

leben möchte.[40] Ganz allgemein handelt es sich bei beiden Diskursen um die Vorbereitung auf das (eigene) Ableben. Allerdings liegt wohl ein entscheidender Unterschied darin, dass es sich bei den Aktivitäten von und im Anschluss an Deeken um eine ernsthafte wissenschaftliche und philosophische Auseinandersetzung mit dem Tod handelt, die weder direkt noch indirekt auf den Verkauf von Produkten aus ist – von Büchern und Eintrittsgeldern für Vorträge einmal abgesehen.

Das *shūkatsu*-Programm bedient sich dieser Ideen und Praktiken und verknüpft sie zu einer umfassenden Praxis. Es dient gewissermaßen als Archiv bzw. als Sammelpunkt für alle Informationen über Abläufe, Dienste etc., die rund um das Ableben relevant werden könnten. *Shūkatsu* führt daher keine vollständig neue Praxis ein, sondern systematisiert vorhandene Praktiken unter einem Oberbegriff. Durch die *shūkatsu*-Messen und die *shūkatsu*-Berater*innen sind jedoch neue Orte und Anlaufpunkte entstanden, die diese Informationen bündeln. *Shūkatsu* kann damit als Werbeplattform für verschiedenste Lebensendvorbereitungsaktivitäten angesehen werden.

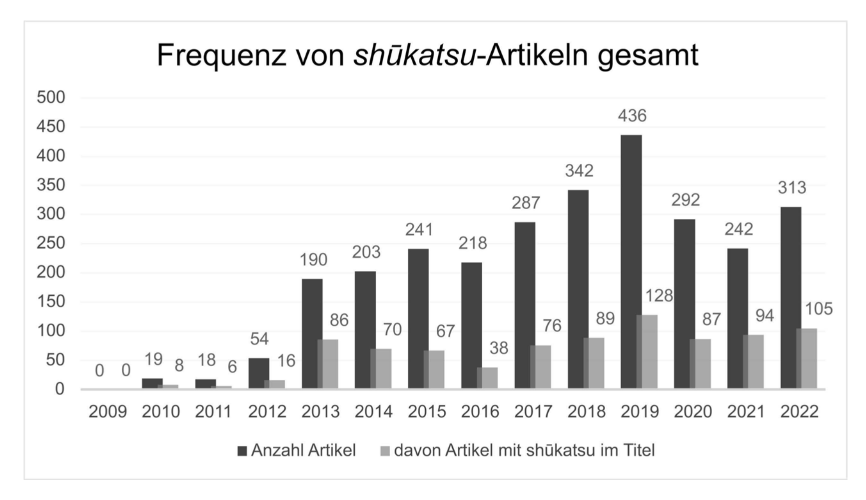
4.2.2 Die Karriere des Begriffs *shūkatsu*

Das Wort *shūkatsu* wurde zum ersten Mal am 14. August 2009 in der Wochenzeitung Shūkan Asahi verwendet. Dort war es titelgebend für eine 20-teilige Artikelserie, die bis zum 25. Dezember 2009 lief. Die Artikelserie war so erfolgreich, dass sie Anfang 2010 als MOOK, als »magazine book« gebündelt neu herausgegeben wurde. Noch im selben Jahr wurde *shūkatsu* für den Wettbewerb um das Wort des Jahres nominiert, schaffte es jedoch nicht in die Top Ten. In jenem Jahr wurde interessanterweise jedoch der inhaltlich mit *shūkatsu* zusammenhängende Begriff *muen shakai* in die Top Ten gewählt (vgl. Abschnitt 4.1.2). Im Jahr 2012 wurde *shūkatsu* erneut für den Preis nominiert und schaffte es dieses Mal unter die besten zehn Wörter. Daraufhin begannen auch andere Medien als die Asahi vermehrt über das Phänomen zu berichten; seit 2014 war in den Zeitungen gar von einem »*shūkatsu*-Boom« die Rede (Asahi Shinbun GLOBE 2014; Mainichi Shinbun 2014). Zum Zeitpunkt meiner Feldforschung im Frühjahr/Sommer 2016 gaben mir mehrere Informanten zu verstehen, dass der vermeintliche »Boom« bereits am Abflauen sei. Um die mediale Aufmerksamkeit, die das Phänomen *shūkatsu* im Zeitverlauf erfahren hat, nachzuvollziehen, eignet sich für die Zwecke dieser Arbeit eine Auszählung der Häufigkeit, in der das Wort in japanischen Tageszeitungen Erwähnung fand. Gezählt wurden alle Artikel, in denen das Wort *shūkatsu* seit dessen Ersterwähnung 2009 vorkommt, unter Berücksichtigung derjenigen Artikel, in denen *shūkatsu* im Titel verwendet wird

40 Zukünftige Studien könnten den auf Alfons Deekens Vorträgen und Veröffentlichungen basierenden Thanatologie-Diskurs mit dem *shūkatsu*-Diskurs vergleichen und untersuchen, welche Diskurssegmente wie genau eingeflossen sind.

und entsprechend als Hauptthema des jeweiligen Beitrags angesehen werden kann. Hierbei konnten über die Rechercheplattform CrossAsia die Asahi Shinbun, aus deren Hause der Begriff ursprünglich stammt, die Yomiuri Shinbun und die Mainichi Shinbun berücksichtigt werden. Die Sankei Shinbun, deren Verlagshaus seit 2013 eine eigene *shūkatsu*-Zeitschrift herausgibt, wurde nicht ausgezählt, da sie nicht über CrossAsia verfügbar ist.[41] Die Ergebnisse der Auszählung sind in Abbildung 11 dargestellt.

Abbildung 11: Frequenz von shūkatsu-Artikeln in drei japanischen Tageszeitungen von 2009–2022 (Asahi Shinbun, Yomiuri Shinbun, Mainichi Shinbun).



Quelle: eigene Darstellung

Zunächst ist festzustellen, dass sich die Erwähnungen in den ersten Jahren noch im unteren zweistelligen Bereich befinden und das Thema erst ab 2013 erhöhte Aufmerksamkeit erfährt. Zwar mag die Zahl der Artikel relativ gering erscheinen, was insbesondere bei den Artikeln mit dem Wort *shūkatsu* im Titel deutlich wird. Diese bleiben konstant zweistellig. Jedoch ist es in Anbetracht der Schnelllebigkeit und des Innovationszwangs in den Medien durchaus eindrucksvoll, wie häufig dieses vermeintliche »Modewort« doch vorkommt, dazu noch mit steigender Tendenz. Da in dieser Auszählung zwar die Asahi Shinbun, nicht jedoch die vom selben Verlag wöchentlich herausgegebene Shūkan Asahi, welche *shūkatsu* erfunden hat, aufgeführt ist, darf es nicht verwundern, dass im Jahr der Erfindung, also 2009,

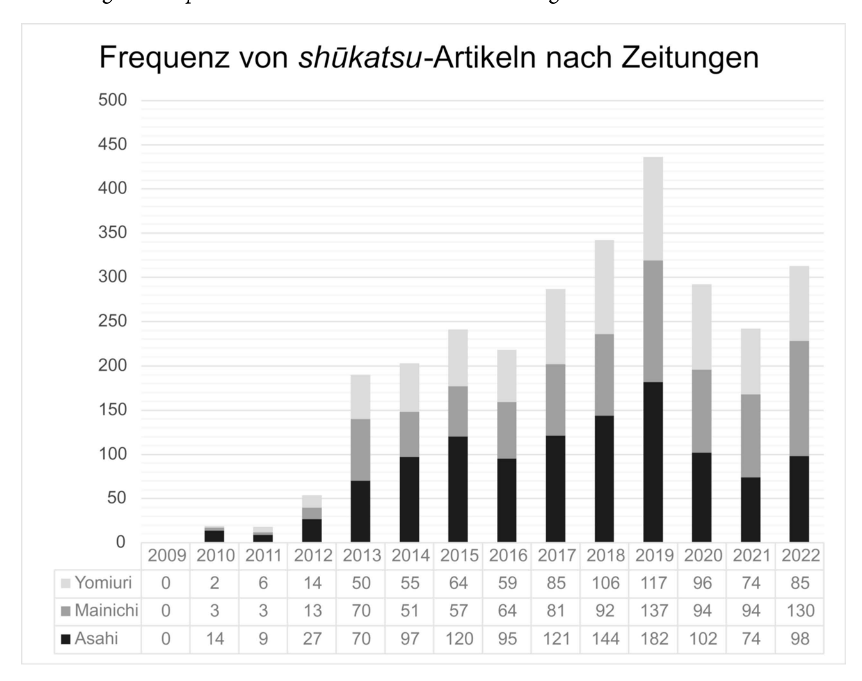
41 Es ist jedoch zu vermuten, dass eine Analyse der Sankei Shinbun die Ergebnisse der nachfolgenden Analyse bestätigen würde.

noch keine Artikel in den Tageszeitungen auftauchen. In den folgenden drei Jahren sind vereinzelt Artikel zu finden, insbesondere nach der Nominierung für das Wort des Jahres 2010 und nach dem Einzug in die Top Ten im Jahr 2012. Dieser Preis ist ein Anlass für Berichterstattung und hat damit sowohl eine diagnostische als auch eine performative Kraft in Bezug auf den »Boom«: zum einen stellt es einen Trend fest, zum anderen perpetuiert es diesen durch die Aufnahme in die Liste der Trendwörter. Damit ist es nicht verwunderlich, dass sich ab 2013 die Anzahl der Artikel, in denen *shūkatsu* vorkommt, gegenüber dem Vorjahr vervierfacht, wobei sich im Urheberverlag Asahi durchgehend die meisten Artikel finden (siehe Abbildung 12). Aus der Auszählung geht zudem hervor, dass es 2016 tatsächlich einen Knick in der Erwähnungshäufigkeit gab, was die oben erwähnte Auffassung einiger Beobachter*innen stützt, dass der »Boom« langsam abzuflauen scheine. Allerdings steigen die Zahlen danach wieder, sodass die damalige Einschätzung widerlegt werden kann. Vor allem in Artikeln, die nicht *shūkatsu* im Titel haben, steigt die Anzahl der Erwähnungen bis 2019 konstant. Dies deutet darauf hin, dass die Autor*innen davon ausgegangen sind, dass die Bedeutung des Wortes allgemein bekannt ist und sich das Wort damit etabliert hat, um auf bestimmte Sachverhalte hinzuweisen. Im Jahr 2020 brechen die Zahlen dann in allen Medien ein, was womöglich auf die einsetzende Corona-Pandemie und damit zusammenhängende Themen zurückzuführen ist, die eine dringendere Aufmerksamkeit erfuhren.[42] Daraus ergibt sich ein einstweiliger Höhepunkt der medialen Erwähnung im Jahr 2019, dem Jahr vor der Pandemie.

Interessant ist es auch, dass sich unter den Artikeln mit *shūkatsu* im Titel mehrere Artikelserien bzw. Reihen (*tokushū*) finden, in denen über mehrere Tage oder Wochen hinweg einzelne Schritte der unter *shūkatsu* subsumierten Praxis erläutert werden. So finden sich z.B. in der Mainichi Shinbun zum ersten Mal im Jahr 2013 Artikel, die *shūkatsu* im Titel haben, und im April 2013 beginnt die erste Artikelserie. Dieser Trend hält bis heute an, noch immer werden über alle betrachteten Zeitungen hinweg *shūkatsu*-Artikelserien aufgelegt.

42 Meine Analyse beschränkt sich auf den Zeitraum bis 2018, ich habe jedoch bei der Überarbeitung des Manuskripts aus Interesse die Zeitreihe ergänzt und kann daher nur Spekulationen darüber aufstellen, wie sich der *shūkatsu*-Diskurs nach 2020 entwickelt hat. Zunächst erscheint es kontraintuitiv, dass die Medien zu Beginn der Pandemie, als das plötzliche, unerwartete Sterben, das potentiell jede*n treffen könnte, ein großes Thema war, weniger über die Vorbereitung auf das eigene Ableben geschrieben haben.

Abbildung 12: Frequenz von shūkatsu-Artikeln nach Zeitungen mit Datentabelle.



Quelle: eigene Darstellung

Das Jahr 2013 ist also das Jahr, in dem die Medienberichterstattung über den »*shūkatsu*-Boom« Fahrt aufnahm; es ist auch gleichzeitig das Jahr, in welchem viele Dienstleister begannen, *shūkatsu*-Dienste anzubieten oder in den Vorjahren aufgelegte Dienstleistungen unter dem neuen Sammelbegriff *shūkatsu* zu fassen.[43] Zu erwähnen ist hier neben AEON Life, das die bereits seit 2009 von der Mutterfirma angebotenen Discount-Bestattungen ab 2013/14 übernahm, auch die vom Verlag der Sankei Shinbun herausgegebene *shūkatsu*-Zeitschrift Dokuhon SONAE, die im selben Jahr zum ersten Mal erschien. Bereits im Vorjahr initiierte die Shūkatsu Counselor Association ihr Seminarprogramm, das mit dem Zertifikat des »*shūkatsu*-Beraters« abgeschlossen werden kann, und schuf damit ein neues Berufsbild. Die Encyclopedia Nipponica[44] weist darauf hin, dass der »*shūkatsu*-Boom« auch dadurch vorangetrieben wurde, dass der Anteil an Über-65-Jährigen in der Gesamtbevölkerung im April des Jahres 2012 die 30-Millionen-Marke überschritt, womit die japanische

43 Ein Merkmal von *shūkatsu* ist, dass auch bis dato nicht mit dem Sterben verknüpfte Anbieter diesen Bereich für ihre Geschäftstätigkeit entdecken, was ich als die »Plattformisierung der Bestattungsbranche« bezeichne. Vgl. Abschnitt 4.1.3.

44 Zugriff über Japan Knowledge/CrossAsia, Eintrag zu *shūkatsu*.

Gesellschaft »wahrlich/vollends« (*honkakuteki ni*) zu einer »alternden Gesellschaft« (*kōreika shakai*) geworden sei.[45] Auch hieran zeigt sich, welche geradezu »magische Wirkung« Zahlen auf die Medien haben.

Wie Gygi (2018: 137) treffend bemerkt, drohen alle, auch Wissenschaftler*innen, die sich mit einem Boom in Japan beschäftigen, auf einen Marketing-Zug aufzuspringen. Booms werden oft von bestimmten, nicht selten kommerziellen, Akteuren konstruiert und von den Medien dann aufgegriffen, als soziales Problem konstruiert und letztlich erfahren sie dann Aufmerksamkeit aus der Soziologie. In ihrem Sammelwerk zur Karriere von Jugendproblemen in Japan stellen Goodman, Imoto und Toivonen (2012) eine gewisse Regelhaftigkeit bei der Problematisierung von Gesellschaftsphänomenen fest:

> »Individual youth problems proceed as ›waves‹ of collective attention, characterized by relatively short episodes of moral panic, followed by longer two-to three-year policy cycles, after which some issues wane and others re-emerge.« (Toivonen/Imoto 2012: 17)

Sie demonstrieren, dass unterschiedlichste Akteure daran beteiligt sind, dass gesellschaftliche Phänomene wie Mobbing (*ijime*), gesellschaftlicher Rückzug (*hikikomori*) oder Schulmädchen-Prostitution (*enjo kōsai*) als Probleme wahrgenommen und behandelt werden. Dies seien zunächst politische Akteure, die mit der Problematisierung eine Agenda verfolgen; weiterhin bildeten Experten und Professionelle ganze neue »Industrien« aus, die sich der Behandlung dieser »Probleme« annehmen und daher in gewisser Weise auch ein Interesse daran entwickeln, dass es sich um »Probleme« handelt (ebd. 9). Im Fall von aus dem Ausland zurückkehrenden Kindern und Jugendlichen (*kikokushijo*) etwa, die in Japan teilweise Probleme mit der Reintegration in das Schulwesen erfahren, bestand diese »Industrie« aus kommerziellen Beratungszentren, Forschungsinstituten, »Anpassungsschulen« und Verlagshäusern. Dazu zählen die Autoren aber ebenso Forscher*innen und Nichtregierungsorganisationen. Dies entspricht der Einsicht aus den Cultural Studies, dass Wissenschaftler*innen, die sich mit einem Thema beschäftigen, aktiv an der diskursiven Konstruktion eines Themas mitwirken, aber auch – etwa zur Erlangung akademischer Grade oder akademischen Ruhms aus dem Zwang heraus, etwas »Neues« zu entdecken und damit die Konkurrenz auszustechen – davon in gewisser Weise profitieren. Es darf nicht sein, dass die beforschten »Objekte« zum reinen Selbsterhaltungszweck der Wissenschaftler*innen missbraucht werden. Die kritische Haltung, die in der vorliegenden Forschungsarbeit den anderen Akteuren der *shūkatsu*-Industrie entgegengebracht wird, sollte im Sinne der Selbstreflexivität

45 Zu einer Diskussion dieser problematischen UN/WHO-Abstufung vgl. Abschnitt 4.1.1.

daher vor der Forscherin selbst nicht Halt machen. Insofern ist auch in der vorliegenden Arbeit Vorsicht geboten, nicht einen (vermeintlichen) »Boom« als gegeben anzunehmen; vielmehr sollten stattdessen die Mechanismen seiner diskursiven Konstruktion ausgegraben werden.

4.2.3 Die Story Line von *shūkatsu*

Im folgenden wird an Hand der ersten Publikation zum Thema *shūkatsu* die »Geschichte« nachvollzogen, die vermittels dieses Begriffs über das eigene Ableben erzählt wird. Dabei folge ich den Begriffen Kellers, der den Diskurs in die Phänomenstruktur und die narrative Struktur teilt (vgl. Keller 2011a und 2011b). Mit der Phänomenstruktur wird das Phänomen bzw. Problem nach thematischen Bausteinen sortiert, z.B. »Art des Problems oder des Themas einer Aussageeinheit, die Benennung von kausalen Zusammenhängen (Ursache-Wirkung), Zuständigkeiten (Verantwortung), Problemdimensionen, Wertimplikationen, moralischen und ästhetischen Wertungen, Folgen, Handlungsmöglichkeiten u.a.«, (Keller 2011a: 103). Ein wichtiger Hinweis von Keller ist, dass die Elemente der Phänomenstruktur »*keineswegs Wesensqualitäten eines Diskurs-Gegenstandes [bezeichnen], sondern die entsprechenden diskursiven Zuschreibungen*« (Keller 2011b: 248, Hervorh.i.O.).

Mit dem Begriff der narrativen Struktur wird der »Rolle von story lines, roten Fäden, plots oder narrativen Mustern, durch welche die einzelnen Bestandteile einer Aussage zu einer kleineren oder größeren Erzählung bzw. Geschichte verbunden, also über die willkürliche Reihung sprachlicher Äußerungen hinaus spezifisch konfiguriert werden« (Keller 2011a: 110–111), Rechnung getragen. Hier ist nach typischen und typisierbaren Mustern zu suchen (ebd. 111). Die einzeln herausgearbeiteten Elemente werden durch die Story Line zu einer mehr oder weniger kohärenten Geschichte verknüpft. Dabei handelt es sich um eine »Verknüpfung disparater Zeichen und Aussagen« (Keller 2011b: 251), d.h. die einzelnen Elemente werden durch die Narration in eine scheinbar natürliche Ordnung gebracht, ihre Bezüge untereinander naturalisiert. Damit nimmt die narrative Struktur eine zentrale Rolle in der Etablierung und Plausibilisierung eines Diskurses ein. Story Lines zeichnen sich dadurch aus, dass sie häufig mit binären Oppositionen wie gut und böse operieren und über ein Personal an Aktanten mit einer entsprechenden Positionierung (Sender vs. Empfänger, Held vs. Anti-Held) verfügen (Keller 2011a: 111; 2011b: 251–252)

Den Rahmen für die Story Line von *shūkatsu* setzte die erste Publikation, in der das Wort erwähnt wurde. In einer 20-teiligen Artikelserie der Wochenzeitschrift Shūkan Asahi, die als MOOK zugänglich ist, stellten die Autor*innen unter der redaktionellen Leitung der Bestattungsberaterin Ichikawa Ai alternative Bestattungsformen vor und gingen auf den kulturellen Wandel von Gräbern, Friedhöfen und Tempeln ebenso ein wie sie Tipps für informierte Konsumentscheidungen gaben. Die Artikel hatten jeweils eine Länge von ein bis zwei Seiten. Die als MOOK

redigierte und inhaltlich leicht erweiterte Ausgabe erhielt den Untertitel »2010 Shūkatsu Manual«, ist also als Anleitung für eine erfolgreiche Bewältigung aller Probleme »nach dem Sterben« (*shigo* 死後) konzipiert. Obwohl sich die Definition von *shūkatsu* später auch auf Fragen »vor dem Sterben« (z.B. Pflege, medizinische Versorgung) ausweiten sollte, lag der Fokus der Erfinder des Begriffs ausschließlich auf Bestattung und Grabsorge. Dies spiegelt sich auch im MOOK-Untertitel »Meine Bestattung, das eigene Grab« (*Watashi no sōshiki, jibun no o-haka*) wider.

Abbildung 13: Kernthemen und zentrale Aussagen im »2010 Shūkatsu Manual« (Shūkan Asahi MOOK), die die Story Line der Praxis begründen.

Kosten

- Hohe Preise: Die Kosten für Bestattungen sind zu hoch; es besteht Bedarf/Nachfrage nach günstigeren Optionen.
- Intransparenz: Bislang gilt es als Tabu, beim Tod über Geld zu reden. Das kann jedoch zu bösen Überraschungen führen - hohe Rechnungen, nachdem die Leistungen bereits erbracht wurden. Dieses Tabu soll von den Käufern gebrochen werden, indem sie einen Kostenvoranschlag einfordern. Es wird auf Bestatter hingewiesen, die schon eine übersichtliche Kostenstruktur präsentieren.
- "Faule Eier": Es gibt schlechte, d.h. profitorientierte Bestattungsunternehmen/ Tempel, die den Menschen buchstäblich das Geld aus der Tasche ziehen. Sich vor diesen zu hüten ist Aufgabe des informierten Konsumentensubjekts.

Individualisierung

- Jibunrashisa (dt. etwa: "sich selbst treu bleiben", "seine individuelle Persönlichkeit ausleben"): Bestattungen im konventionellen Stil sind zu unpersönlich, der Trend geht hin zur Individualisierung
- Vorstellung alternativer Bestattungsformen: "Direktbestattung" (*chokusō*), "Familienbestattung" (*kazokusō*), "Naturbestattung" (*shizensō*), "Baumbestattung" (*jumokusō*)

Vorausplanung

- Selbst zum Experten werden: der Tod eines geliebten Menschen ist schwierig genug, aber wenn man einmal die eigene Bestattung geplant hat, wird man zum Bestattungsexperten und fällt nicht mehr im Eifer des Gefechts auf Betrüger herein, kann die Kosten gering halten und die Wunschbestattung erhalten
- Informationsbeschaffungspflicht: man muss viele Entscheidungen treffen, sich dafür umfassend informieren

Quelle: eigene Darstellung

Die einzelnen Artikel beschreiben einen Wandel sowohl in der Bestattungskultur als auch im Grabwesen und dem für Bestattungen üblicherweise zuständigen Tempel-Buddhismus. Gesellschaftliche Faktoren, die diesen Wandel herbeiführen, werden dabei ebenso angesprochen, wie neue Bestattungsformen, die besser zu den gewandelten Bedürfnissen der Konsument*innen passen.

Mit diesem Heft wurde eine erste Deutung von *shūkatsu* und den damit assoziierten Themen vorgenommen sowie die Story Line des *shūkatsu*-Programms etabliert. Die Themen finden sich bei den im Anschluss entstandenen *shūkatsu*-Anbietern in ähnlicher Form immer wieder. An erster und daher oberster Stelle stehen die Kosten (hier: für unterschiedliche Arten von Bestattungen und Gräbern). Hierbei wird davon ausgegangen, dass Bestattungen unnötig teuer seien und eine Kostenre-

duktion – bei gleichzeitiger Orientierung hin zu einer auf die individuellen Bedürfnisse zugeschnittenen Zeremonie, die die Persönlichkeit (*jibunrashisa*) des/der Verstorbenen zum Ausdruck bringe – zu einer erhöhten Zufriedenheit führe. Um diese Ziele zu erreichen, sei jedoch Vorausplanung essentiell. Den Leser*innen wird damit ein Bewusstsein für die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Kostenreduktion beigebracht.

Die Story Line wird mit Negativbeispielen aus der Praxis unterfüttert: am häufigsten zitiert wird das Beispiel der Kostenexplosion durch die Totenwache (*tsuya*), bei der je nach Anzahl der Gäste die Ausgaben für Speisen und Getränke steigen können; Betroffene berichten von der Überraschung, die sie erleben, wenn die Rechnung des Bestattungsunternehmens kommt. Die Betroffenen werden dabei als Opfer gieriger und intransparent arbeitender Bestattungsunternehmen dargestellt. Das Opfermotiv wird z.B. folgendermaßen formuliert: nach dem Tod eines/einer Nahestehenden sind die Familienangehörigen durch ihre Trauer nicht mehr klar im Stande, rationale Kostenentscheidungen zu treffen und entscheiden sich womöglich für die teurere Variante, weil sie ihren Liebsten zum Abschied noch das Beste mitgeben möchten. Oder aber es wird über mögliche variable Kosten gar nicht erst gesprochen, weil sie nicht auf die Idee kommen, dass zusätzlich Kosten auf sie zukommen könnten. Es entsteht ein Gefühl des Ausgeliefertseins an die Bestattungsunternehmen. Gegen solche und andere Probleme bieten die *shūkatsu*-Expert*innen ihre Hilfe an, etwa in Form von Informationen oder als Beratungsdienste. Damit transformieren sich die Betroffenen, die zuvor als passive Opfer eines nicht von ihnen selbst kontrollierbaren Prozesses verstanden wurden, zu aktiv Handelnden, die informierte und vorsorgende Entscheidungen treffen. Abbildung 13 fasst Kernthemen und zentrale Aussagen der Story Line zusammen.

Neben den niedlich anmutenden Illustrationen und Visualisierungen, die dem Thema etwas von seiner Schwere nehmen (vgl. Abbildung 14), finden sich zahlreiche in Tabellen und Diagrammen aufbereitete Informationen, die den Texten eine wissenschaftliche Autorität verleihen, aber auch überraschende Sachverhalte aufdecken. So etwa zeigt eine Tabelle die regionalen Unterschiede der durchschnittlichen Kosten für eine Bestattung (Shūkan Asahi MOOK 2010: 25). Während auf Shikoku Bestattungen mit ca. ¥1,5 Mio. (ca. €12.000) am günstigsten sind, müsse man im Zentrum der Kantō-Region (Präfekturen Tōkyō, Kanagawa, Saitama) mit ¥2,5 Mio. (ca. €20.000) und in deren Peripherie (Chiba, Tochigi, Ibaraki, Gunma) im Schnitt mit ¥2 Mio. (ca. €15.000) rechnen (ebd.). In diesem Rechenbeispiel, das auf einer Umfrage der Japanischen Verbraucherzentrale aus dem Jahr 2007 beruht, sind auch variable Kosten wie Speisen und Getränke sowie Almosen an buddhistische Tempel einkalkuliert, die normalerweise nicht auf einer Rechnung auftauchen. Es handelt sich hierbei um unsichere Posten, die die Gesamtkosten stark nach oben treiben können. Das bedeutet, dass Bestattungen auch noch weitaus teurer ausfallen können. So berichtete mir ein Informant, dass die Bestattung

seines Vaters (Präfektur Chiba) bei ¥3 Mio. (ca. €23.000) lag, die für seine Mutter hingegen nur ein Drittel davon gekostet habe. Je nach gesellschaftlicher Stellung, die vom Geschlecht und der damit verbundenen beruflichen Einbindung abhängt – bei Firmenangehörigen ist es üblich, die gesamte Belegschaft einzuladen –, kann die Anzahl der Gäste und damit die Gesamtrechnung sehr stark variieren. Religionswissenschaftler Shimada Hiromi bezeichnet in seinem 2010 erschienenen Buch »Bestattung – Nein, Danke« (*Sōshiki wa iranai*) Japan gar als den »Weltmeister der Bestattungskosten«[46], wie das Shūkatsu Manual berichtet (ebd: 40), und schlägt vor diesem Hintergrund vor, gleich ganz auf eine Bestattung zu verzichten (vgl. Shimada 2010, 2014). Er untermauert seine Behauptung mit (fragwürdigen) Angaben zu Bestattungskosten in den USA (¥440.000/€3.400), Großbritannien (¥123.000/€950) und Deutschland (¥198.000/€1.500), deren Aussagekraft auch im Artikel des Shūkatsu Manual angezweifelt wird.[47] Darin übt der Redakteur der zweimonatlich erscheinenden Bestatter-Fachzeitschrift SOGI, Himon'ya Hajime, eine harsche Quellenkritik und merkt an, dass durch die Tradition eines Trauergeschenks an die Trauergäste (*kōden*) und dem im Gegenzug erbrachten Gegengeschenk in Bargeld (*kōden gaeshi*)[48] sich der von der Familie zu erbringende Eigenanteil an den Gesamtkosten der Bestattung auf einen Höchstbetrag von ¥1 Mio. (ca. €8.000) reduziere. Damit entlarvt Himon'ya die Behauptung, in Japan seien Bestattungen generell teuer, zumindest teilweise als Mythos.

Ein weiteres außertextliches Element stellen die wiederkehrenden Infoboxen dar, die Schemata über den Ablauf verschiedener Bestattungstypen bieten: so z.B. »Genereller Ablauf der Direktbestattung« (ebd. 45), »Vorgehensweise bei der Seebestattung« (ebd. 57) und »Genereller Ablauf der Umbettung« (ebd. 107, siehe Abbildung 15). Diese erfüllen die Funktion, die Komplexität der Themen zu reduzieren, indem sie diese systematisch darstellen und damit handhabbar machen.[49] Sie er-

46 Im Original: *sōgi hiyō sekai ichi*.

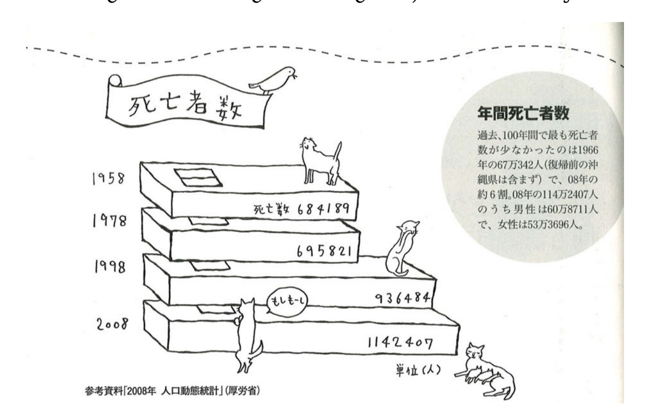
47 Diese »überraschenden« Zahlen dienen bei Shimada anscheinend dem Zweck, einen Schock zu erzeugen und das japanische Bestattungswesen als aufgeblasen darzustellen; bei einer Überprüfung der Zahlen für Deutschland etwa werden durchschnittliche Preise um die €5.000 angegeben. Z.B. gibt die Stiftung Warentest in einer 2004 veröffentlichen Zusammenstellung die durchschnittlichen Kosten mit €4.500 an, also drei Mal so teuer als Shimada es behauptet; siehe Stiftung Warentest (20.10.2004): »Bestattungen: Die teuren Toten«, online verfügbar unter https://www.test.de/Bestattungen-Die-teuren-Toten-1214746-1214756/, letzter Zugriff 24.05.2018. Generell lassen sich solche Zahlen schwierig bemessen, da sie abhängig davon sind, welche Posten einkalkuliert werden und wie viel die Personen individuell dafür auszugeben bereit sind. Daher rührt wohl auch die immense Spanne.

48 Die Praxis, auf ein entgegengebrachtes Geschenk selbst ein Geschenk zu entgegnen ist nicht nur bei Bestattungen, sondern auch bei Hochzeiten und anderen Festlichkeiten Brauch in Japan.

49 Auf diese Weise wurde bereits in Abschnitt 3.1 der Ablauf der modernen Bestattung und deren Variationen nachvollzogen, so wie er in *shūkatsu*-Publikationen visualisiert wird.

scheinen in Form von Listen, wobei ein großer Prozess in mehrere Teilprozesse aufgeteilt dargestellt wird und konkrete Aufgaben benannt sowie Abläufe erläutert werden. Gleichzeitig wird dadurch eine teilweise Standardisierung der in ihnen dargestellten Prozesse vorgenommen, nach der sich künftige Nutzer*innen lediglich zu richten haben. Auch wenn es sich nur um Beispiele handelt, wird hier gleichzeitig ein Standard gesetzt, eine Deutungshoheit ausgeübt. Standardisierung bedeutet hier auch eine Vereinfachung – sowohl im Sinne der Umsetzbarkeit für die Nutzer*innen als auch im Sinne der Reduktion von Komplexität der einzelnen Prozesse und damit einer Konzentration auf das Wesentliche. Auf diese Manualisierung des Bestattungsprozesses wird in Abschnitt 4.3.4 genauer eingegangen.

Abbildung 14: Darstellung des Anstiegs der jährlichen Sterbefälle.



Quelle: Shūkan Asahi MOOK (2010: 145). Illustration: Yamanaka Momoko

Die Texte liefern weiterhin einen Einblick in die Arbeitspraxis von bestattungsnahen Berufen, also neben Bestattern etwa auch von Einbalsamierern (*enbāmā* oder *nōkanshi*). Letztere profitieren von der Popularität des 2008 erschienenen und mit einem Oscar ausgezeichneten Films *Okuribito* (dt.: Nokan – Die Kunst des Ausklangs, Regisseur: Yōjirō Takita), in dem ein ehemaliger Cellist aus Tōkyō nach dem Verlust seiner Arbeit auf das Land zieht und eine neue Arbeit als Einbalsamierer anfängt. Auf den letzten Seiten werden prominente Persönlichkeiten aus Film und Fernsehen zu ihrer persönlichen *shūkatsu*-Aktivität befragt. Dies trägt dazu bei, der Praxis ein Gesicht sowie Rollenmodelle zu geben und den Tod aus der Tabu-Zone herauszuholen. Indem die Prominenten offen über ihren eigenen Tod und ihre Vorkehrungen diesbezüglich sprechen, wird das Sprechen über den eigenen Tod normalisiert.

Abbildung 15: Links: Ablauf einer Seebestattung, Mitte: Ablauf einer Direktbestattung, rechts: Ablauf einer Umbettung.



Quelle: Shūkan Asahi MOOK (2010: 57, 45, 107).

Ausgehend von dieser »Ur-Publikation« zu *shūkatsu* begannen auch andere Verlage auf den Zug aufzuspringen, jedoch z.T. mit einer zeitlichen Verzögerung. Die aufgegriffenen Themen wurden darin erweitert, die grundlegende Story Line blieb jedoch erhalten: Sterben und Tod sollten nicht tabuisiert werden, es sollte vielmehr darüber bereits zu Lebzeiten nachgedacht und selbst aktiv vorgesorgt werden. Dies ist auf Grund der gesellschaftlichen Lage erforderlich, kann aber auch schön und befreiend sein, da man sich dadurch selbst verwirklichen kann.

4.2.4 Die »*shūkatsu*-Industrie« und ihre Akteure

Zur *shūkatsu*-Industrie zählen neben der eigentlichen Bestattungsindustrie (Bestattungsinstituten, Steinmetze, buddhistische Tempel, Betreiber von Friedhöfen), auch (Lebens-)Versicherer, Anwälte, Pflegedienste, Reiseunternehmen, Vertreiber von Senioren- und Pflegebedarf, Baufirmen für alters- und behindertengerechtes Wohnen und Entrümpelungsfirmen. Der Begriff »*shūkatsu*-Industrie« ist kein offizieller Begriff, als Geschäftszweig können darunter aber verschiedene Dienstleistungen, Aktivitäten und Praktiken gefasst werden, die allgemein mit dem Alter und dem Lebensende zusammenhängen. Damit ist die »*shūkatsu*-Industrie« auch weiter gefasst als »Bestattungsindustrie«, da hiermit einzig Grab und Bestattung gemeint wären. *Shūkatsu* bündelt verschiedene Dienstleistungen und Informationen an einem Ort mit dem Ziel, dass die Kund*innen sie schneller finden und sie als eine gebündelte Lebensendindustrie wahrnehmen. Ein möglicher Effekt davon

kann sein, dass die Inanspruchnahme einer Dienstleistung zur Inanspruchnahme einer artverwandten Dienstleistung führt, weil beide als zusammenhängend wahrgenommen werden.

In einem weiten Sinne können alle diejenigen zur *shūkatsu*-Industrie gezählt werden, die mit diesem Begriff operieren, um damit Dienstleistungen zu bewerben, oder die darüber publizieren. Im Folgenden werden einige wenige Akteure der *shūkatsu*-Praxis vorgestellt, die entweder von Beginn an oder zu dem Zeitpunkt meiner Feldforschung an der Prägung der Semantik und an der Ausgestaltung der Inhalte wesentlich beteiligt waren. Sie waren aus diesem Grund auch meine ersten Anlaufstellen für Experteninterviews.

Ichikawa Ai (市川愛, www.re-lief.com), seit 2004 tätig als Bestattungsberaterin (*sōgisōdan'in*) im Großraum Tōkyō, hatte die redaktionelle Leitung der Artikelserie über *shūkatsu* in der Wochenzeitschrift Shūkan Asahi inne und kann damit als (Mit-)Erfinderin des Wortes *shūkatsu* angesehen werden. Sie ist Autorin mehrerer Bücher (Ichikawa 2009, 2011, 2012, 2015) und hat eine rege Vortragsaktivität im ganzen Land.

Die **Shūkatsu Counselor Association (SCA, *shūkatsu kaunserā kyōkai*, www.shukatsu-csl.jp)** wurde von Mutō Yoriko 2010 zunächst als Beratungs-Hotline und auf Grund der hohen Nachfrage ein Jahr darauf als ein nicht profitorientiertes Seminarzentrum gegründet. Mutō bildet an der SCA sogenannte *shūkatsu counselors*, also *shūkatsu*-Berater*innen aus und hat hierzu ein *shūkatsu*-Lehrbuch (*shūkatsu no kyōkasho*, vgl. SCA 2013) herausgebracht. Das Zertifikat als *shūkatsu counselor* erhalten Teilnehmer*innen, die erfolgreich eine Mindestanzahl von Seminaren besucht und eine Prüfung bestanden haben. Das Zertifikat muss dabei regelmäßig erneuert werden. *Shūkatsu*-Berater*innen sollen als »Expert*innen« in allen Belangen, die das Sterben und den Tod betreffen, als eine Schnittstelle zwischen Unternehmen und Kund*innen fungieren. Sie stellen damit eine neu geschaffene Sprecherposition dar, von der aus das Sprechen über den idealen Ablauf von Sterben und Tod legitim und anerkannt ist (vgl. Keller 2011b: 223; Bosančić 2016). Zugleich sind sie Subjektivierungsregisseure, d.h. sie leiten den Subjektivierungsprozess hin zu einem musterhaften *shūkatsu*-Modell-Subjekt an. Mutō erstellte, wie sie mir im Interview erzählte, dieses Angebot, nachdem sie selbst an einem Bestattungsseminar teilgenommen und dort gesehen hatte, dass die älteren Teilnehmer*innen auch viele Fragen jenseits der Bestattung hatten, etwa zum Thema Familienbeziehungen oder Geld. Zunächst hatte Mutō bei der Gründung der NPO ein allgemeines Zielpublikum vor Augen, das das eigene Ableben oder das der Eltern organisiert, jedoch nehmen – auch für sie überraschenderweise – in der Praxis vor allem Beschäftigte in der Bestattungs- und verwandter Industrien das Angebot wahr: Friedhofsbetreiber, Steinmetze, Bestatter, Anwälte, Steuerberater, Immobilienmakler oder An- und Verkäufer. Dementsprechend verteilt sich auch die Altersstruktur der Teilnehmer*innen an den Seminaren: es sind eher Menschen zwischen 40 und 60 Jahren, die die Seminare besuchen,

auch wenn vereinzelt 60–80-Jährige anzutreffen seien. Menschen, die die Informationsangebote aus privatem Interesse wahrnehmen, seien überwiegend weiblich, und diejenigen, die aus professionellem Interesse da sind, eher männlich. Inzwischen hätten 15.000 Menschen Mutōs Seminarprogramm absolviert, wie auch auf dem Einschlag zu ihrem 2018 erschienenen Buch steht, das den Titel trägt: » Fangen Sie an, solange Sie noch gesund sind! ›Vorbereitung auf ein Sterben‹ ohne Komplikationen«. Die SCA organisiert zudem einmal pro Jahr eine große *shūkatsu*-Messe, die sog. »Shūkatsu Festa« (*shūkatsu fesuta*, www.shukatsu-fesuta.com).

Die Firma **AEON Life (イオンライフ, www.aeonlife-shukatsu.jp)** wurde aus der Mutterfirma AEON Group (auch: ÆON Group) heraus gegründet, die ein Netz aus Einzelhandels- und Finanzdienstleistungsunternehmen in Japan und in Übersee betreibt. Im Jahr 2009 wurde der Dienst »AEON Bestattungen« (*ion no o-sōshiki*) eingeführt, seit 2012 werden diese als »set plans«, als Bestattungspakete zum Festpreis angeboten. Vor allem die *shūkatsu*-Messen (*shūkatsu fea*) von AEON trugen zur Popularisierung des Begriffs bei.

Murata Masumi (村田ますみ, https://blueoceancafe.tokyo) betreibt einen Hausbootverleih und das »Blue Ocean Café« im Tokyoter Stadtteil Sumiyoshi, das von Februar 2015 bis Februar 2017 als »*shūkatsu*-Café« (終活カフェ) firmierte.[50] Nachdem sie für ihre Mutter eine Seebestattung organisieren musste, begann sie diese Bestattungsoption auch als kommerzielles Angebot zu betreiben. Auch sie hat mindestens ein Buch geschrieben (»Ich möchte kein Grab! Die Entscheidung, Asche zu verstreuen«, Murata 2013) und hat in ihrem Café nur Personen eingestellt, die im Besitz eines »*shūkatsu counselor*«-Zertifikats sind. In dem Café, das als *community cafe* gedacht ist, finden regelmäßig gebührenpflichtige Veranstaltungen statt, bei denen sich die Besucher*innen mit dem Thema Sterben und Pflege auseinandersetzen können, so z.B. ein Probeliegen im Sarg (*nyūkan taiken*) oder auch ein »Demenz-Café«, bei dem Menschen aus der Nachbarschaft Erfahrungen über ihre dementen Familienmitglieder austauschen und sich Rat einholen können. Diese »Demenz-Cafés« werden teilweise von der Stadt kofinanziert, jedoch reicht diese Unterstützung nicht aus, um das Café dauerhaft als Treffpunkt für die Nachbarschaft zu betreiben. Daher wird für die Veranstaltungen, während der das Café für reguläre Besucher*innen geschlossen ist, Eintritt verlangt.[51] Bereits im Interview im Juli 2016 erzählte mir Frau Murata, dass viele Leute von ihrem *shūkatsu*-Café noch etwas abgeschreckt seien, zumal sie direkt neben dem Eingang einen Glaskasten mit Bestattungszubehör aufgestellt hatte. Im Februar 2017 dann, etwas mehr als ein halbes Jahr nach unserem Gespräch, musste ich auf der Facebook-Seite des Cafés feststellen, dass der Beiname des Blue Ocean Cafés geändert wurde:

---

50 Nicht zu verwechseln mit der Zeitschrift Shūkatsu Café, siehe unten.

51 Mit umgerechnet ca. 20–30€ Eintritt ist dies nicht gerade ein niedrigschwelliges Community-Angebot, doch sind solche Eintrittspreise nicht unüblich in Japan.

aus dem »*shūkatsu*-Café« wurde das »Life Design Café« (vgl. PR TIMES 2017). Das Veranstaltungsangebot hat sich dadurch nicht verändert, jedoch wird in den Werbetexten nun ein größerer Fokus auf »Leben« und »Lebensweise« (*ikikata*) statt auf das Sterben gelegt.

Weiterhin erschienen zum Zeitpunkt meiner Feldforschung gleich zwei größere ***shūkatsu*-Zeitschriften**. Dies sind die seit 2013 vierteljährlich erscheinende Zeitschrift »Shūkatsu Lesebuch ›SONAE‹« (Shūkatsu Dokuhon SONAE) und die aus der Zeitschrift »Die Art der Bestattungen und anderer Zeremonien« (Sōsai Ryūgi) hervorgegangene Publikation »Shūkatsu Café« (www.shucafe.jp). Sie sind die zwei auflagenstärksten Beispiele, die in erster Linie im Raum Tōkyō aktiv sind und Aufklärung über *shūkatsu* ins Zentrum ihrer Aktivitäten gestellt haben. Die SONAE wird im Verlag der als konservativ geltenden Zeitung Sankei Shinbun herausgegeben und stellt damit ein Informationsorgan v.a. für diejenigen zur Verfügung, die den eher liberalen Asahi-Verlag nicht mögen.

In einem weiteren Sinn kann mit Toivonen und Imoto (2012: 19) auch die Wissenschaft zur *shūkatsu*-Industrie gerechnet werden, insofern sie ebenfalls an der Konstruktion der Urgence und/oder an der Definition und Deutung von *shūkatsu* mitwirkt (dies schließt die vorliegende Arbeit mit ein). Im Fall von *shūkatsu* umfasst dies insbesondere die Soziologie, die Medizin und die Pflegewissenschaften. Eine Analyse aller ihrer Diskursfragmente, insbesondere der Medizin und der Pflegewissenschaften, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Die vorliegende Analyse beschränkt sich daher weitgehend auf diejenigen Akteure, die das Schlagwort *shūkatsu* erfunden haben, außerdem auf jene, die es nutzen, um Dienstleistungen und Zeitschriften zu verkaufen sowie auf Berater*innen. Dies ist die *shūkatsu*-Industrie in einem engen Sinn.

4.2.5 Aktivitäten und Produkte der *shūkatsu*-Praxis

Welche Aktivitäten umfasst *shūkatsu* und welche Produkte werden für eine erfolgreiche *shūkatsu*-Praxis angeboten? Es ist unmöglich und unnötig, alle Aktivitäten und Produkte aufzulisten, die im Rahmen des *shūkatsu*-Programms vermarktet werden, jedoch sollen hier auch mit der Funktion eines Glossars einige benannt und kurz erläutert werden, da sie im weiteren Verlauf immer wieder vorkommen.

Die Firma AEON Life hat in einer ansprechenden Grafik eine Liste zusammengestellt, in der die einzelnen Aktivitäten zusammenfasst werden, die zu einer vollständige *shūkatsu*-Praxis gehören.[52] Dazu zählen Versicherungen, *ending note*, Testament, Bestattung, Grab, Nachlass und *second life*.

Am Anfang der *shūkatsu*-Praxis steht das sogenannte *ending note*, das zwar bei unterschiedlichen Anbietern jeweils anders heißt, dessen Inhalte sich jedoch

52 Siehe http://aeonlife-shukatsu.jp/about/shukatsu.html, letzter Zugriff 19.03.2019.

überall gleichen. Bei AEON Life wird es als »Message Note« bezeichnet. Es handelt sich um ein Heft mit ausfüllbaren Feldern, in dem zum einen persönliche Angaben gemacht werden sollen und zum anderen eine Introspektion bezüglich persönlicher Wünsche in Bezug auf das Lebensende angeregt wird. Alle Informationen haben den Zweck, den Hinterbliebenen oder Nachlassverwaltern nach dem Tod die Abwicklung aller anstehenden Aufgaben zu erleichtern. Abgefragt werden neben dem Lebenslauf und dem Stammbaum ausführliche Angaben zum Besitz (Nummern von Bankkonten, Kreditkarten und Versicherungen, Angaben zu Immobilien und sonstigem Vermögen, Handyverträge, Computer, Online-Konten, Sammlungen, Haustiere – kurz: eine Inventur sämtlicher physischer und digitaler Besitztümer einschließlich einer Festlegung, was damit nach dem eigenen Tod passieren soll), zur Familie (für die Nachlassverwaltung), zu Freunden (für Bestattungseinladungen) sowie Wünsche bezüglich Pflege und medizinischer Versorgung im Alter (bezüglich lebensverlängernder Maßnahmen) und nicht zuletzt auch bezüglich Grab und Bestattung. Dieses *ending note* soll im Folgenden als selbst erstellter Leitfaden für die eigene *shūkatsu*-Aktivität dienen.

Nach dem Ausfüllen des *ending notes* sollen die weiteren Schritte nacheinander geklärt und ggf. Verträge zu Lebzeiten (*seizen keiyaku*) geschlossen werden. Dies betrifft etwa (Lebens-)Versicherungen, Bestattungsversicherungen, Entrümpelungsdienste (*ihin seiri*, vgl. Abschnitt 4.4.6), oder auch *mimamori*-Services. Letztere sind nicht zuletzt im Zusammenhang mit einsamen Toden (*kodokushi*) entstanden und bezeichnen das regelmäßige Erkundigen nach dem Gesundheitszustand von alleinlebenden älteren Menschen. Dahl (2016: 210) versteht diese Praxis als eine gouvernementale Überwachungsstrategie, die auf eine Reduktion des Risikos, das einsame Tode für die Gesellschaft haben, abzielt. Die *mimamori*-Praxis wird von öffentlichen und privaten Anbietern betrieben. Hierfür werden ältere Menschen registriert oder lassen sich gegen eine Gebühr registrieren und erhalten je nach Service in regelmäßigen Zeitabständen (einmal pro Woche; einmal im Monat; seltener: mehrmals pro Woche) einen Anruf oder einen Besuch von einem Mitarbeiter. So wurden 2008 im Rahmen des »Community-based integrated care system« (*chiiki hōkatsu shien seido*) auf lokaler Verwaltungsebene landesweit mehr als 4000 Service-Center eingerichtet, deren Aufgabe es ist, in ihrem jeweiligen Zuständigkeitsbereich hilfsbedürftige ältere Menschen zu erfassen und Maßnahmen gegen deren Vereinsamung zu ergreifen (vgl. Dahl 2018). Sie machen Hausbesuche und verteilen Schlüsselanhänger (*mimamori keyholder*) mit der Nummer des Centers, sodass dieses informiert werden kann, wenn die Person bewusstlos oder, bei Demenzkranken, ohne Erinnerungsvermögen auf der Straße aufgefunden werden sollte. Im Notfall kann das Center dann Auskunft über Allergien oder Krankheiten der Person geben, die dort auf freiwilliger Basis hinterlegt sind. Zahlreiche private Organisationen bieten ähnliche Services an. Selbst die japanische Post hat inzwischen einen Telefon- oder Besuchsservice aufgesetzt, bei dem sich der Postbote gegen Gebühr einmal pro Monat nach

dem Befinden der Kunden erkundigt.[53] Dies verdeutlicht, dass *mimamori*-Services, die entweder von der betreffenden Person selbst oder von deren Familie in Auftrag gegeben werden, ein wachsender Zweig sind.

Das *ending note* unterscheidet sich vom Testament (*igon* oder *yuigon*). Nur letzteres ist rechtsverbindlich. Das Schreiben des Testaments ist in Japan keine weit verbreitete Praxis, wird jedoch im Rahmen von *shūkatsu*-Events angeregt. Insofern als es eine vorsorgende Praxis ist, werden die Zuhörer*innen von Vortragsveranstaltungen dazu angehalten, sich mit dem Thema Testament möglichst frühzeitig zu beschäftigen.

Der Begriff »*second life*« spielt eine interessante Rolle im *shūkatsu*-Diskurs und wird uns noch ein paar Mal begegnen. Gemeint ist damit die Zeit nach dem Austritt aus dem Erwerbsleben, die von höherer Zeitautonomie geprägt ist und vom Individuum selbst gestaltet werden kann. Das Nachdenken darüber, was man mit seiner neugewonnenen Freizeit alles machen kann, also ein »zweites Leben« jenseits der identifikationsstiftenden Aufgaben aus der Lohnarbeit für sich zu erschaffen, wird somit Teil der *shūkatsu*-Praxis. *Shūkatsu*-Anbieter wie AEON Life meinen jedoch, dass erst die Organisation des eigenen Ablebens einem die nötige Seelenruhe gibt, sich entspannt den Freizeitaktivitäten des Lebensabends zu widmen, frei nach dem Motto: erst die Organisations-Arbeit, dann das Vergnügen. Sobald die Zeit für das Vergnügen aber eintritt, können die Kund*innen von AEON Life aus Angeboten wie einem Sportklub, Reisen, der Produktpalette für Haustiere, der hauseigenen Bank, einer Partnervermittlung, den AEON Kinos oder auch Kosmetik wählen.

Abgesehen von den bei AEON Life genannten Produkten, hängt *shūkatsu* jedoch auch eng mit dem Themenkomplex Aufräumen – Entrümpelung – Ausmisten zusammen. Dies wird im Eintrag der Encyclopedia Nipponica deutlich:

> »*Shūkatsu*: Die Aktivitäten, die im Hinblick auf das eigene Ableben vollführt werden. […] Ursprünglich bezog sich der Begriff auf die Vorkehrungen für die eigene Bestattung und das Grab bereits zu Lebzeiten, aber mit der Etablierung des Begriffs beinhaltet er nunmehr auch die Äußerung von Wünschen bezüglich medizinischer Versorgung und Pflege, das Ordnen der Verhältnisse (*shinpen seiri*), das Testament, Erbschaftsregelungen etc.« (Japan Knowledge, Nipponica Plus)

Lag der Fokus von *shūkatsu* in den ersten Jahren (zwischen 2009 und 2012) vor allem auf Bestattung und Grab, so wurde der Begriff nach und nach ausgeweitet – nicht zuletzt, um den anfänglichen Berührungsängsten mit der Praxis (trotz eines gewissen öffentlichen Interesses betrieben laut Umfragen nur wenige Menschen tatsächlich *shūkatsu*) etwas entgegenzusetzen. Neben Grab und Bestattung, so der

53 Nähere Informationen zum *mimamori*-Service der Japan Post auf www.post.japanpost.jp/life/mimamori/ (Japanisch), letzter Zugriff: 19.03.2019.

Encyclopedia Nipponica-Eintrag, umfasse *shūkatsu* also nunmehr auch die medizinische Versorgung im Pflegefall oder Wünsche in Bezug auf lebensverlängernde Maßnahmen (Pendant in Deutschland: Patientenverfügung). Etwas weniger intuitiv erscheint in dieser Aufzählung *shinpen seiri*, das hier zunächst nach Wörterbuch[54] allgemein als »Ordnen der Verhältnisse« übersetzt wurde. Unter diesem Begriff wird zwar laut Wikipedia-Definition (Version vom 25.10.2016) das Ordnen von zwischenmenschlichen Beziehungen und von berufsbezogenen Dokumenten sowie das Entsorgen des persönlichen Hab und Guts bezeichnet.[55] Zumeist ist damit aber ein Prozess des Aufräumens gemeint, der vor dem Hintergrund des Aufräum-Trends im letzten Jahrzehnt verstanden werden muss. Ausgelöst wurde dieser Trend besonders durch zwei »Aufräum-Gurus«, deren Ratgeber zu Bestsellern geworden sind und eine regelrechte Entrümpelungs-Revolution in Gang gesetzt haben. Dies sind zum einen Yamashita Hideko, die mit ihrem 2009 erschienenen Buch »Die neue Kunst des Ausmistens: Danshari«[56] das Aufräumen von Dingen in der Wohnung mit emotionalem und mentalem Aufräumen verknüpft. Weniger explizit in Bezug auf das emotionale und mentale Ausmisten – das sich dennoch als Langzeiteffekt einer Wohnungsentrümpelung einstellen kann – und spätestens durch ihre eigene Netflix-Serie auch international bekannt ist Kondō Marie mit ihrem 2011 in Japan erschienenen Buch »Die Magie des Aufräumens, die Ihnen ein Leben beschert, das ihr Herz vor Freude zum Hüpfen bringt«[57] (vgl. Abschnitt 4.4.6 für die emotionale Wirkung dieser Praxis). Zusammen mit Yamashita Hideko ist sie jedoch nur die Speerspitze einer neuen öffentlichen Aufmerksamkeit für das Aufräumen, dem eine quasi-religiöse, das Innere wie das Äußere reinigende Wirkung zugesprochen wird.

Zum besseren Verständnis wird an dieser Stelle eine Unterscheidung zwischen dem äußeren und inneren Aufräumen aufgemacht. Das äußere Aufräumen betrifft

54 Wadoku.de.

55 Im Original wird bei allen drei Dingen von *shobun* gesprochen, was hier einmal als Ordnen und einmal als Entsorgen übersetzt wurde.

56 Auf Japanisch: *Shin-katazuke-jutsu ›Danshari‹*, 2017 in deutscher Ausgabe erschienen als »Dan-Sha-Ri: Das Leben entrümpeln, die Seele befreien: Mit der japanischen Erfolgsmethode Überflüssiges loswerden, Ordnung schaffen, frei sein« im Verlag Integral.

57 Auf Japanisch: *Jinsei ga tokimeku katazuke no mahō*, auf Deutsch 2013 als »Magic Cleaning: Wie richtiges Aufräumen Ihr Leben verändert« im Rowohlt-Verlag erschienen. Zwar kam Kondōs Buch in Japan erst nach dem von Yamashita heraus, wurde jedoch früher in andere Sprachen übersetzt und im Ausland rezipiert. Kondō war zunächst in Japan als Aufräum-Beraterin tätig und machte noch Hausbesuche, bevor sie mit ihrer Familie nach Los Angeles umzog, um ihr Unternehmen, das dort durch YouTube-Videos bekannt geworden war, auf dem US-amerikanischen Markt auszubauen. Seit Januar 2019 hat sie eine eigene Netflix-Serie, in der sie US-Amerikaner*innen beim Aufräumen ihrer Häuser berät.

die konkrete Entrümpelungshandlung und die Gegenstände, Dokumente, Verträge etc., die im Zuge der Aufräumpraxis nach einer subjektiven Bewertungsskala in ›wertvoll‹ und ›wertlos‹ kategorisiert und danach entweder anderswo aufbewahrt oder auf die eine oder andere Weise entsorgt werden. Das innere Aufräumen soll hier den psychologischen Effekt bezeichnen, der dadurch (oder auch durch andere Praktiken) in Gang gesetzt werden kann.

Im Rahmen von *shūkatsu* kommt dem Aufräumen eine wichtige Rolle zu, da es erstens das Image des Wortes *shūkatsu* vom Tod ablenkt und damit dessen negative Assoziationen abschwächt. Zweitens ist es eine einfache, alltägliche und aus den Medien auch in anderen Zusammenhängen bekannte Praxis, die den Zugang zu *shūkatsu* erleichtert. Und drittens wird es ohnehin als Notwendigkeit angesehen, da mit dem Tod ihrer Besitzer die meisten Dinge ihren Wert verlieren und ansonsten die Nachkommen das Ausräumen der Wohnung der Verstorbenen übernehmen müssen. Da dies zunehmend als ein mühsamer Prozess wahrgenommen wird und die frühere Selbstverständlichkeit, dass sich die Familie darum kümmert, in Auflösung begriffen ist, sind hierfür ebenfalls zahlreiche neue Dienstleister auf den Markt getreten, die auch im Zusammenhang mit *shūkatsu* auf Bestattungsmessen und in *shūkatsu*-Zeitschriften auftauchen (vgl. Abschnitt 4.4.6). Dort wird das Prozedere neben *shinpen seiri* auch als *ihin seiri* (Ordnen von Hinterlassenschaften, d.h. nach dem Tod der betreffenden Person) oder als *seizen seiri* (Ordnen bereits zu Lebzeiten) bezeichnet. Letzteres impliziert, dass normalerweise die Hinterlassenschaften erst nach dem Tod sortiert werden, es sich nach der neuen Praxis jedoch empfiehlt, dies bereits zu Lebzeiten selbst vorzunehmen. Mancherorts ist gar schlicht von *katazuke*, Aufräumen, die Rede. Wenn *shinpen seiri* also oben nach Wörterbuchdefinition als das »Ordnen der Verhältnisse« übersetzt wurde, mag dies mitunter den Anschein erwecken, es handle sich dabei um einen Oberbegriff für die Vorbereitung auf das eigene Sterben. Gemeint ist damit aber oftmals das äußere Aufräumen von Gegenständen, bei welchem Wertgegenstände behalten und alle unnötigen, wertlosen und auch nicht emotional aufgeladenen Gegenstände entsorgt werden.[58] Durch die Praxis des Aufräumens kann jedoch auch ein Prozess des inneren Aufräumens in Gang gesetzt werden. Damit ist Aufräumen mehr als nur das Verschieben von Dingen von einem Ende des Zimmers in das Andere (oder in den Müll). Dies kommt auch

58 So verdeutlicht etwa auch die Definition auf den Seiten der Firma Relief (zum Interview mit dem Eigentümer siehe Abschnitt 4.4.6), dass es sich um konkrete Alltagsgegenstände handelt, d.h. »Kochutensilien, Geschirr, Möbel, Elektrogeräte sowie mit Erinnerungen behaftete Dinge wie Fotoalben, Tagebücher, Bücher und Dokumente, und ebenso Dinge, die man am Körper trägt, wie Kleidung, Brillen, Armbanduhren, also insgesamt alle Gegenstände, die man in der Nähe des Körpers hat (*mi no mawari no shinajina*).« Quelle: https://relief-company.jp/guide/introduction/, letzter Zugriff 12.02.2019. »In der Nähe des Körpers« ist auch die wortwörtliche Übersetzung von *shinpen*.

dem Aufräumen bei Kondō Marie oder Yamashita Hideko zu, im Englischen: »*decluttering*, das Entwirren des eigenen Besitzstandes« (Hugendinck 2016), auf Deutsch wohl am besten mit »Entrümpelung« übersetzt, und deutet darauf hin, dass die Dinge, die Menschen in ihren Haushalten ansammeln, für Verwirrung sorgen, die sich in anderen Lebensbereichen bemerkbar mache. Die Dinge in Ordnung zu bringen, hat also eine Wirkung auch außerhalb der Dinge selbst, und deutet auf ein bestimmtes Verhältnis der Besitzer*innen zu ihren Habseligkeiten hin. Die Message ist: wer aufräumt, bringt sein Leben in geordnete Bahnen und plant für die Zukunft. Dies ist auch das Ziel von *shinpen seiri*, wie es in der Wörterbuchdefinition des *Dejitaru daijisen* zum Ausdruck kommt:

> »*Shinpen seiri*: Die eigenen Angelegenheiten in Ordnung bringen, z.B. durch die Rückzahlung von Schulden oder die Regelung ungelöster Probleme, um das Auftreten von Unannehmlichkeiten in der Zukunft zu vermeiden.« (Japan Knowledge, Dejitaru daijisen)

Es geht um präventive Maßnahmen, die von einer unerwünschten Zukunftsvision ausgehen. Die Zukunft kann über heutiges Handeln – Aufräumen, Ausmisten, Ordnen, Sortieren der Angelegenheiten – beeinflusst werden und liegt damit in der Hand der handelnden Individuen, welche dadurch die Kontrolle über eine unbestimmte Zukunft (zurück-)erlangen können.

4.2.6 *Shūkatsu* als Aktivität – der *nantoka-katsu*-Boom

Das Wort *shūkatsu* setzt sich zusammen aus den Zeichen *shū* 終 und *katsu* 活. Zwar wird manchmal die Langform *shūen katsudō* 終焉活動 hierzu angeführt, sie wird jedoch äußerst selten verwendet und wurde nur nachträglich der Kohärenz halber vergeben.[59] *Shū* 終 bedeutet »Ende« und ist eine Umschreibung für den Tod; *katsu* 活 kann für Aktivität, aber in einer anderen Lesart – im Sinne von *ikiiki* 活き活き – auch für Lebhaftigkeit, Lebendigkeit, Animiertheit, Vitalität stehen – eine Nuance, auf die besonders die Erfinder als Reaktion auf die Kritik an *shūkatsu* Wert legen (vgl. Abschnitt 4.3.3). Zunächst springt die erste Bedeutung ins Auge, steht doch *katsu* auch in anderen, ähnlich konstruierten Komposita als Abkürzung für *katsudō*, Aktivität. Diese Interpretation drängt sich nicht zuletzt wegen der Homophonie zum Wort *shūkatsu* 就活, kurz für *shūshoku katsudō* 就職活動, auf. Dieses *shūkatsu*

59 Wie im Weiteren gezeigt wird, gibt es artverwandte Wortneuschöpfungen, die aus vier Schriftzeichen (*kanji*) bestehen und, um sie griffiger zu machen, auf zwei Schriftzeichen reduziert werden. Üblicherweise werden die Wörter dann nur noch in zwei Schriftzeichen ausgedrückt, die Bedeutung erschließt sich jedoch erst, wenn man die fehlenden zwei Schriftzeichen kennt.

bezeichnet die systematische, streng formalisierte und zeitlich synchronisierte Jobsuche junger Berufseinsteiger in Japan (ab hier: Job-*shūkatsu*).[60] Im Rahmen dieser Jobsuche begeben sich die angehenden Berufseinsteiger*innen bereits in der zweiten Hälfte des dritten Studienjahrs an japanischen Universitäten in Berufsvorbereitungsseminare sowie auf Jobmessen und beginnen sich auf Stellen zu bewerben. Die Bewerbung ist mehrstufig und umfasst je nach Firma 1. Informationsveranstaltungen, 2. eine schriftliche Bewerbung, 3. (auf Einladung) einen schriftlichen Test und bei dessen erfolgreichem Bestehen auch 4. ein mündliches Interview oder ein Assessment Center. Ziel dieses Bewerbungsprozesses ist es, eine vorläufige Stellenzusage (*naitei*) zu erhalten, um direkt nach Abschluss der Universität bereits am 1. April des Folgejahres in die Arbeitswelt einzutreten und damit nahtlos an das Studium anzuknüpfen. Im Idealfall bekommen die künftigen Absolvent*innen bereits mehrere Monate vor Studienabschluss ein oder mehrere Angebote von Firmen und können die letzten Studienmonate mit der entsprechenden Seelenruhe genießen.

Diese synchronisierte und formalisierte Jobsuche hat ihren Ursprung in den 1960er Jahren, als Unternehmen im Zuge des Wirtschaftsaufschwungs und Fachkräftemangels dazu übergingen, die besten Universitätsabsolvent*innen eines Jahrgangs im Rahmen einer Massenanstellung »abzuschöpfen« und sie durch lebenslange Anstellung, Senioritätsprinzip und betriebliche Wohlfahrt an sich zu binden (Jambor 2017: 147). Hierfür wurden die Universitäten als kostenlose Arbeitsvermittlung zunehmend in die Pflicht genommen. Die Unternehmen schlossen mit ihnen ein Anstellungsabkommen, in welchem der zeitliche Ablauf festgelegt war (ebd. 148). Viele Unternehmen umgingen aber mit verschiedenen Tricks das Abkommen, um Absolvent*innen so früh wie möglich an sich zu binden (ebd.). Nach dem Auslaufen des Abkommens im Jahr 1996 verschob sich der Beginn der Jobsuche immer weiter nach vorne, sodass er inzwischen bereits im dritten Studienjahr beginnt (ebd.). Der japanische Wirtschaftsverband Keidanren gab dennoch weiterhin jährlich Empfehlungen zum zeitlichen Ablauf der Masseneinstellungen heraus.[61] Seit ihrem Bestehen haben diese mehr oder weniger verbindlichen

60 Die Assoziation ist auch von den Autor*innen des »2010 Shūkatsu Manuals« intendiert. So lautet es gleich in der Einleitung: »Wir befinden uns nun nicht mehr im Zeitalter von *shūkatsu* (就活), sondern von *shūkatsu* (終活).« (Shūkan Asahi MOOK 2010: 12). Während die Jobsuche für Universitätsabsolvent*innen relevant ist, also an alle 22-Jährigen eines Jahrgangs gerichtet ist und damit zu einem kollektiven Bewusstsein als Jobsuchende führt, soll mit der Vorbereitung auf das eigene Ableben ein kollektives Bewusstsein für die den eigenen Tod Organisierenden geschaffen werden.

61 Zwar hat der Keidanren zum April 2021 aufgehört, diese Empfehlungen herauszugeben, nachdem u.a. bemängelt wurde, dass dies den Unternehmen zu wenig Flexibilität überlasse, zu jeder beliebigen Zeit des Jahres Stellenanzeigen zu publizieren und Jobmessen zu veranstalten, was nicht zuletzt die Anwerbung internationaler Fachkräfte erschwert hatte (Welter 2018; The Sankei News 2018). Der zeitlich standardisierte Ablauf von Job-*shūkatsu* ist jedoch

Regelungen für Einheitlichkeit, Wettbewerb und Standardisierung gesorgt. Der Aspekt der Einheitlichkeit rührt daher, dass künftige Absolvent*innen sich in Vorbereitung auf ihre künftige Rolle als Angestellte japanischer Großunternehmen an einem in der Businesswelt akzeptierten Aussehen (schwarze Haare, schwarzer Hosenanzug, für Frauen: schwarzer Bleistiftrock, ein bestimmtes Make-Up[62]) und Verhalten (Business-Sprache, Business-Manieren) hin orientieren und aktiv darauf hinarbeiten. Nach einer ausgiebigen Analyse ihrer individuellen Fähigkeiten (*jiko bunseki*), dem Absolvieren von Praktika und dem Besuch von Jobmessen und Informationsveranstaltungen der Unternehmen (*setsumeikai*) begeben sie sich in einen Wettbewerb um die wenigen gut bezahlten und sozial (noch) ausreichend abgesicherten Arbeitsplätze. Die Mitbewerber*innen stellen dabei Konkurrenz dar. Die Gleichzeitigkeit des Einstellungsprozesses führt zu einer größtmöglichen Standardisierung und Rationalisierung, zugleich aber zu emotionalem Stress (vgl. Jambor 2017: 151–152). Wenn alles gut läuft, kann man am 1. April pünktlich in die Arbeitswelt eintreten. Was ist jedoch mit denjenigen, die es zum 1. April nicht schaffen?[63] Diese Frage kann hier nicht im Detail beantwortet werden, soll aber als kritischer Denkanstoß stehen bleiben.

Das Verständnis um diesen Berufsorientierungsprozess (Job-*shūkatsu*) und die damit verbundenen Konnotationen ist insofern wichtig, als sich diese im Sterbevorbereitungsprozess (Sterbe-*shūkatsu*) – insbesondere auf Grund der Homophonie – geradezu aufdrängen und bei den Adressierten womöglich zunächst ähnliche Reaktionen hervorrufen. Auf der Anbieterseite bietet Standardisierung – analog zu den Unternehmen, die Job-*shūkatsu* betreiben – einige Vorteile. Sie können sich etwa an bewährten Praktiken orientieren und eine ähnliche Vorgehensweise auch bei Sterbe-*shūkatsu* anlegen. Dies wird am Aufbau von einigen Sterbe-*shūkatsu*-Angeboten ersichtlich: die erste Orientierung zu den notwendigen Maßnahmen wird zunächst auf einer allgemeinen Informationsmesse (vgl. Jobmessen) gegeben, so etwa

---

dadurch nicht abgeschafft worden. Die Festlegung der Regeln ist nun lediglich auf die Regierung übergegangen, für 2024 und 2025 gelten demnach dieselben Regeln wie bislang, um einen reibungslosen Ablauf zu gewährleisten, denn es soll ein gleichberechtigter Zugang der Unternehmen zu den besten Absolvent*innen gelten und die Studierenden sollen sich auf ihr Studium konzentrieren anstatt auf die Jobsuche (vgl. Acaric 2022).

62 Vgl. dazu den Vortrag von Anna Lughezzani am 15.10.2020 im Rahmen der u:japan lectures der Universität Wien.

63 Welche psychische Belastung dieser kollektive, allumfassende und gleichzeitige Wettbewerb um Arbeitsplätze bewirkt, wird im Masterabschluss-Animationsfilm der Animationskünstlerin Yoshida Maho, der Komponistin Yukiko Yoden und der Sound-Designerin Mizue Ueda dargestellt. Verfügbar auf Youtube unter Youmahotube (2012): アニメーション「就活狂想曲」 [Animation »*Shūkatsu Rhapsodie*«], https://www.youtube.com/watch?v=M6rb6kknj3A&t=41s. Homepage der Animationskünstlerin: https://blog.goo.ne.jp/damaho, beide letzter Zugriff 21.01.2019.

die *Shūkatsu Fair* des Anbieters AEON Life, der die Kaufhaus-Infrastruktur der Mutterfirma AEON nutzen kann, um die potentiellen Kund*innen mehr oder weniger unaufdringlich bei ihrem Einkauf zu gewinnen. Nach einer solchen Messe können die Besucher*innen sich direkt an die Dienstleister wenden und etwa »Verträge zu Lebzeiten« (*seizen keiyaku*, siehe Abschnitt 4.2.1) abschließen. Dies erinnert nicht zuletzt an die vorläufigen Stellenzusagen (*naitei*) beim Job-*shūkatsu*. In Struktur und Aufbau lässt sich nicht von der Hand weisen, dass das Berufsorientierungsprozedere zumindest als Inspiration wirkte. Vor allem aber ist das Akteursmodell, das im Sterbe-*shūkatsu* konstruiert wird, erschreckend nah an dem des Job-*shūkatsu*. Ebenso wie bei der Jobsuche wird auch bei der Sterbevorbereitung von einem Subjekt ausgegangen, dass sich aktiv um den erfolgreichen Fortgang (bzw. hier: Abschluss) seines Lebens bemüht und dafür von sich aus die notwendigen Informationen einholt, um daraufhin das für das eigene Wohl und auf die individuellen Bedürfnisse abgestimmte, optimale Ergebnis zu erzielen. Bei beiden Vorgängen ist zunächst eine Analyse der eigenen Bedürfnisse und Möglichkeiten notwendig: bei Job-*shūkatsu* wäre dies die Analyse der eigenen Fähigkeiten (*jiko bunseki*), bei Sterbe-*shūkatsu* ist ein *ending note* auszufüllen. Bei beiden wird auf die Unterstützung von professionellen Lotsen und Ratgebern (*manuals*) zurückgegriffen, die eine Orientierung durch die unübersichtliche Angebotsvielfalt sicherstellen. Bei beiden haben Nutzer*innen das Ziel, im Laufe des Prozesses Sicherheit über den weiteren Fortgang des Lebens (oder Sterbens) zu erlangen. Und bei beiden spielt wohl zu einem gewissen Grad auch der Aspekt eine Rolle, den sozialen Status erhalten zu wollen.[64] Das ideale Sterbe-*shūkatsu*-Subjekt ist wie das Job-*shūkatsu*-Subjekt selbstorganisiert, aktiv, informiert sich, vertraut sich Expert*innen an und schließt danach die den eigenen Bedürfnissen optimal angepassten Verträge ab (ausführlich siehe Abschnitt 4.3).

Die Homophonie von Job-*shūkatsu* und Sterbe-*shūkatsu* erfüllt aber auch eine konkrete, marketingtechnische Funktion: Da Job-*shūkatsu* allgemein bekannt ist, sinken die Berührungsängste mit Sterbe-*shūkatsu*. Auch wird dadurch die Assoziation erweckt, es handle sich bei der Lebensendvorbereitung um einen ähnlich beherrsch- und abschließbaren Prozess wie den der Jobsuche, vorausgesetzt man bringt die nötigen Attribute wie Disziplin, Ausdauer und Selbstorganisation mit. Des Weiteren fügt sich *shūkatsu* damit in einen allgemeineren Trend ein, sämtliche Lebensvorgänge mit einer systematischen »Aktivität« und damit mit Managementpraktiken zu versehen: von der Partnersuche (*konkatsu* 婚活), über Familienplanung (*ninkatsu* 妊活), bis hin zu »Scheidungsaktivitäten« (*rikatsu* 離活), werden immer

---

64 Immerhin geht es im Fall von Job-*shūkatsu* um die Übersetzung von angesammeltem kulturellen Kapital (Bildung, gute Universität) in eine gute, sozial abgesicherte berufliche Position, d.h. um die Optimierung von sozialen Chancen. Sterbe-*shūkatsu* betrifft in ähnlicher Weise vor allem die gut begüterten.

mehr Abschnitte des Lebens in solchen Begriffen gefasst. Die Medien lancieren diese Wörter auf Grund ihrer Kürze, ihres Trend-Faktors und ihrer relativ leichten Verständlichkeit, aber auch weil Interessensgruppen dahinterstehen, die sie gezielt zum Content Marketing nutzen (wie etwa im Fall von *ninkatsu* Anbieter künstlicher Befruchtung dahinterstehen, vgl. Fassbender 2016, 2022). Ich bezeichne diese Aktivitäten als *nantoka-katsu,* zu Deutsch: Irgendwas-*katsu*, wobei »irgendwas« ein Platzhalter für alles mögliche ist.[65] Die Liste der Irgendwas-*katsu*-Aktivitäten lässt sich scheinbar endlos fortführen, werden doch regelmäßig neue ersonnen. Die folgende Auflistung[66] in Tabelle 3 zeigt eine nach dem Jahr der Aufnahme in das Lexikon Gendai Yōgo no Kiso Chishiki (kurz: Gendai Yōgo)[67] sortierte Auswahl.

Aus der Zusammenstellung wird folgendes ersichtlich: Zunächst handelt es sich um Modewörter, die einen bestimmten »Trend« bezeichnen bzw. überhaupt erst konstruieren. Wenn man die Urheber der Begriffe genauer unter die Lupe nimmt, fällt zweitens auf, dass in vielen Fällen eine Buchpublikation, eine TV-Dokumentation und/oder eine wirtschaftliche Interessensgruppe dahintersteht, die damit nicht selten auf ihre Produkte bzw. Dienstleistungen aufmerksam machen will. Die Bücher entstammen der Feder von Wissenschaftler*innen und Publizist*innen, die häufig zugleich als Berater*innen (*consultant*) tätig sind.[68]

Es gibt jedoch noch eine weitere, wesentlich auffälligere Gemeinsamkeit. Gerade im Fall der Morgenaktivitäten *asakatsu* (die auch ein abendliches Äquivalent, das *nerukatsu*, haben), wird die Herkunft aus der Managementliteratur deutlich. Ziel dieser Aktivitäten ist die Steigerung der körperlichen und geistigen Gesundheit, also letztlich der persönlichen Leistungsfähigkeit – auch, um im Wertschöpfungsprozess produktiver sein zu können. Viele dieser Aktivitäten beschreiben auch eine Routine, sind also täglich zu wiederholen, aber zugleich auch einen Zwang zum Neuen und zur kreativen Umgestaltung ihres Alltags.

Was die meisten dieser Aktivitäten noch teilen, ist jedoch, viertens, dass sie allesamt auf Maßnahmen verweisen, die das Subjekt ergreifen kann/soll, um auf einen außerhalb des Selbst entsprungenen Wandel (eine soziale Notlage/Urgence, die jedoch von den Diskursen erst als solche definiert wird) adäquat zu reagieren. Wie selbstverständlich erscheint da die Hinwendung zum Selbst: Da man sich nicht

---

65 Im Japanischen ist ○活 ein gängiger Suchbegriff.

66 Das Internet ist voll von solchen Listen, z.B. hier eine Liste mit 29 Irgendwas-*katsu*: https://business-textbooks.com/katsu/.

67 Das Gendai Yōgo no Kiso Chishiki (dt.: »Basiswissen der Gegenwartswörter«) ist ein vom Verlag Jiyū Kokumin-sha herausgegebenes, jährlich erscheinendes Nachschlagewerk, in welchem die jeweils neuesten Entwicklungen aus dem Vorjahr bzw. aus der näheren Vergangenheit, auch anhand von Schlagworten, behandelt werden.

68 So ist Kimura Takashi, der ein Buch zu *yūkatsu* herausgebracht hat, etwa ein Kolumnist und Consultant; Yamada Masahiro, der zu *konkatsu* publiziert und es damit bekannt gemacht hat, ist ein Wissenschaftler.

Tabelle 3: Übersicht über nantoka-katsu-Aktivitäten

Begriff	Vollständige Bezeichnung	Bedeutung	Jahr der Registrierung (a)	Vermutliche Ersterwähnung (b)	In welchem Medium (b)
就活 *shūkatsu*	就職活動	Aktivitäten rund um die Jobsuche	2000	1995	Zeitung: Sankei Shinbun (27.05.1995)
婚活 *konkatsu*	結婚活動	Aktive Partnersuche mit dem Ziel Eheschließung/Familiengründung	2010	2007	Zeitschrift: AERA (05.11.2007) Buch: Yamada Masahiro/ Shirakawa Tōko (2008): »Konkatsu« jidai [Das ›*konkatsu*‹-Zeitalter]
離活 *rikatsu*	離婚活動	Aktivitäten im Zusammenhang mit der Scheidung; hervorgegangen aus *konkatsu*	2010	2009	TV: April 2009 NHK Freitagsdrama *Konkatsu, Rikatsu*
朝活 *asakatsu*	朝活動	Morgenaktivitäten – in der Managementliteratur diejenigen produktiven Aktivitäten, die vor dem eigentlichen Arbeitsbeginn für die Weiterentwicklung des Selbst (Hobbies, Lernen) ausgeführt werden.	2011	2008	2008 Umfrage von Asahi-Brauerei
終活 *shūkatsu*	終焉活動	Aktivitäten zum Lebensende	2011	2009	Zeitung: Artikelserie in der Shūkan Asahi 2009 in Zusammenarbeit mit Ichikawa Ai
妊活 *ninkatsu*	妊娠活動	Aktivitäten zum Schwangerwerden/ Familienplanung	2011	2009	HP: ninkatsu.net (von der Biopharmazie-Firma Merck Serono betriebene Webseite)

保活 *hokatsu*	保育園探し活動	Aktive Kindergartensuche	2011	-	
温活 *onkatsu*		Den Körper aufwärmende Maßnahmen (Ernährung, Bewegungsübungen) mit dem Ziel, die Blutzirkulation anzuregen	2012	-	HP: chimeguri.com (von einer Forschungsgruppe unter dem Vorsitz des Arztes und Professors Kawashima Akira betriebene Webseite)
寝活 *nerukatsu*		Vor dem Schlafen ausgeführte Aktivitäten, die die Qualität des Schlafes und damit die Regeneration (sprich: Schönheit, Gesundheit) steigern sollen; v.a. in der Kosmetikindustrie	2012	-	-
ソー活 *sōkatsu*	ソーシャルメディアを利用した就職活動	Jobsuche über soziale Medien	2013	2011	-
友活 *yūkatsu*	友人をつくるための活動	Aktivitäten mit dem Ziel, Freund*innen zu finden für Leute ab 30; v.a. gerichtet an Ältere bzw. nach Ausscheiden aus dem Erwerbsleben	2013	2010	Bücher: Hosaka Takashi (2010): Hitori rōgo wa ›yūkatsu‹ de kimaru; Kimura Takashi (2011): Yūkatsu hajimemasen ka?

(a) Gemeint ist das Jahr der Aufnahme in das Lexikon Gendai Yōgo, Quelle: Nakagawa 2012.
(b) Quellen: Nakagawa 2012; Japan Knowledge Datenbank: Imidas, Dejitaru Daijisen, Gendai Yōgo, Nipponica; für *ninkatsu*: Fassbender 2015.

Quelle: eigene Darstellung

mehr auf althergebrachte Mechanismen (z.B. die Familie, das Unternehmen, den Staat) verlassen kann, gerät die Eigeninitiative als letzte tatsächlich beeinflussbare Handlungsoption in den Fokus und es werden alle Anstrengungen auf sie projiziert (denn das ist das Einzige, was das Selbst scheinbar unmittelbar verändern kann). Im Fall von *konkatsu* (Partnersuche) etwa heißt es in der Definition des Lexikons *Imidas*:[69]

> »Erfunden wurde der Begriff von Yamada Masahiro, Professor an der philosophischen Fakultät der Chūō-Universität und Autor des Buchs »Das ›Konkatsu‹-Zeitalter« (in Zusammenarbeit mit Shirakawa Tōko) sowie einstmals Urheber des Begriffs ›parasite single‹. Er erläutert, dass zum Heiraten in Zukunft vom Subjekt ausgehende (*shutaiteki*), pro-aktive Selbsthilfebemühungen (*jijo doryoku*)[70] nötig sein werden. Yamada weist auch darauf hin, dass ein Grund für den Anstieg der Heiratswilligen, die nicht heiraten können, darin liegt, dass die Zahl der attraktiven, ledigen Männer, die von Frauen als ideal empfunden werden, aufgrund der Rezession und der ›Eiszeit auf dem Arbeitsmarkt‹ abnimmt.«[71] (Japan Knowledge, Imidas 2017, Hervorh.DM)

Abgesehen von der stark vereinfachten und gendertechnisch mit höchst problematischen Implikationen versehenen Darstellung der Hintergründe, steht *konkatsu* für das Ausrufen einer Epoche, in der das Subjekt selbst aktiv werden und sich behelfen muss, um in einer Situation der wirtschaftlichen Rezession und einer (wie es der Diskurs suggeriert: damit kausal zusammenhängenden) verschärften Konkurrenz um begehrte Ressourcen für sich die besten Chancen zu sichern. Heiraten wird als Markt mit hoher Nachfrage und geringem Angebot verstanden, in dem die »KäuferInnen«[72] sich aktiv um das begehrte Produkt bemühen müssen und riskieren, am Ende ganz leer auszugehen. Auch in der Encyclopedia Nipponica-Definition zu *konkatsu* findet sich ein Hinweis auf eine Aktivierung und Systematisierung, wie sie in der Jobsuche üblich ist:

---

69 Das Lexikon *Imidas* ist ein vom Shūeisha-Verlag seit 1986 herausgegebenes Nachschlagewerk für Gegenwartswörter. Es ist damit in Idee und Aufbau dem Gendai Yōgo ähnlich.

70 Im Original: *Kore kara no jidai, kekkon suru ni wa, shutaiteki de sekkyokuteki na jijo doryoku ga hitsuyō, to toku.*

71 Diese und die folgenden Definitionen wurden, wenn nicht anders angegeben, im Juni 2018 der Online Datenbank Japan Knowledge entnommen. Die Angaben in Klammern spezifizieren das Nachschlagewerk und sind im Literaturverzeichnis nicht separat aufgeführt. Da die Online-Datenbank nur die jeweils aktuellste Ausgabe zur Verfügung stellt, können die Einträge inhaltlich oder in ihrer Sortierung variieren. In den Klammern ist daher das Jahr der Ausgabe der jeweiligen Nachschlagewerks mit angegeben.

72 Da es hier eindeutig um die Ehe zwischen cis-Männern und cis-Frauen geht, steht das Binnen-I.

> »Der Ausdruck *konkatsu* wurde analog zu *shūkatsu*, der Abkürzung für Jobsuche, gebildet. Damit wird impliziert, dass auch beim Heiraten genauso wie bei der Jobsuche ein aktives Tun notwendig sei.« (Japan Knowledge, Nipponica)

Auf die verschärfte Konkurrenzsituation verweist hingegen der Imidas-Eintrag (2018) zu *konkatsu/rikatsu* (Heirats- und Scheidungsaktivitäten), in dem eine Periodisierung in Früher/Heute vorgenommen und damit eine gesellschaftliche Notlage postuliert wird. Mit dem stetigen Untergang der lebenslangen, dem Senioritätsprinzip gehorchenden Anstellung im Großunternehmen sowie dem Familienmodell »Mann als Alleinverdiener, Frau als Unterstützung« sei auch die frühere langfristige wirtschaftliche Sicherheit zusammengebrochen. Zwar habe sich seit den 1960er Jahren die Liebesheirat etabliert, doch habe man weiterhin ähnliche Ansprüche an EhepartnerInnen gestellt wie zu Zeiten arrangierter Ehen (Männer: hohes Einkommen, Frauen: gutes Aussehen und Gutmütigkeit). Heutzutage seien diese Voraussetzungen immer schwieriger zu erfüllen, sodass sich der Wettbewerb intensiviert habe. *Konkatsu* stelle daher eine Praxis dar, sich über den Heiratsmarkt und die eigenen Chancen und Möglichkeiten darin zu informieren, um anschließend das eigene Äußere, Innere und das Verhalten dem anzupassen, was der/die TraumpartnerIn erwarten könne (vgl. Imidas: *konkatsu/rikatsu* in der Rubrik *josei/jendā*). Die Analogie zum Arbeitsmarkt könnte deutlicher nicht sein. *Rikatsu* bezeichnet analog dazu das Bemühen um eine »bessere Scheidung« in Bezug auf die Aufteilung der gemeinsamen Vermögen und Kinder. Auch hier spielt die Konkurrenzsituation insofern Rolle, als man bemüht ist, eine bessere Scheidung als andere zu vollziehen bzw. in Bezug auf die Aufteilung des gemeinsamen Besitzes und des Sorgerechts bessere Chancen als der/die ehemalige PartnerIn zu erkämpfen.

Auch die Systematisierung (und damit öffentliche Problematisierung) der Suche nach öffentlich lizenzierten Kindergartenplätzen (*hokatsu*) wird auf eine verschärfte Konkurrenzsituation zurückgeführt; Rezession und Frauenerwerbsbeteiligung werden auch hier als Gründe für die gestiegene Nachfrage genannt. Da die Verteilung der wenigen lizenzierten Kita-Plätze stark reglementiert ist, griffen Mütter mitunter auf radikale Methoden zurück: vorzeitiger Abbruch der Elternzeit, Umzug in die Nähe des Wunschkindergartens, angeblich bis hin zur Planung der Schwangerschaft in Abhängigkeit von der Spekulation auf einen Kita-Platz (Imidas 2017; Gendai Yōgo: *hokatsu*). Es reichen also nicht allein die Suche und ein Antrag, sondern die Situation erfordert weitaus mehr Kreativität und Durchsetzungsvermögen als ein rein bürokratischer Akt – und ist wiederum gänzlich dem Individuum überlassen. Den verwaltungstechnischen Aspekt, d.h. den Mangel an Kita-Plätzen und damit die Verantwortlichkeit der öffentlichen Hand, sparen die über Japan Knowledge verfügbaren Nachschlagewerke leider aus. Dreht man die verschärfte Konkurrenz um, die auf individueller Ebene gelöst werden muss, kann

von einem Scheitern der regulierenden Seite – der Zentralregierung, der Lokalregierungen und der lokalen Selbstverwaltungseinheiten – gesprochen werden. Dies impliziert wiederum andere Lösungsansätze als den Kampf »Jeder gegen Jeden« mit höchstmöglichem Selbstmanagement- und Selbstoptimierungsanspruch. Im Mittelpunkt der verschiedenen, mit *nantoka-katsu* bezeichneten Aktivitäten, steht also der Wettbewerb um knappe Ressourcen.[73]

Nakagawa bringt noch einen weiteren Aspekt ins Spiel: den der Leichtigkeit. Hierzu ist zunächst ein Blick in die japanische Sprache nötig. Die Wortneuschöpfungen im *nantoka-katsu*-Stil sind als Vier-Zeichen-Komposita (*yoji jukugo*) aufgebaut. Ursprünglich stehen diese Vier-Zeichen-Komposita für idiomatische Wendungen, z.B. *ishin denshin* 以心伝心 (Gedankenübertragung), *isseki nichō* 一石二鳥 (zwei Fliegen mit einer Klappe) usw. Oft werden sie aber auch in der (Populär-)Wissenschaft eingesetzt, um Entwicklungen der gegenwärtigen Gesellschaft bündig zusammenzufassen, z.B. *kōrei shakai* 高齢社会 (alte Gesellschaft). Auf Grund ihrer Form schlagen sie eine einfache Brücke ins Verständnis und Gedächtnis von Japanischsprecher*innen, sodass sie in der Werbung und bei der Kreation von Modewörtern genutzt werden. Auch bei den Irgendwas-*katsu*-Aktivitäten gab es ursprünglich stets ein Vier-Zeichen-Wort, das auf zwei zusammengekürzt wurde, z.B. bildet *kekkon katsudō* 結婚活動 die Basis für *konkatsu* 婚活.[74] Nakagawa stellt nun mit dem Sprachwissenschaftler Hashimoto Yukihiro für die Irgendwas-*katsu*-Wortneuschöpfungen fest, dass die ursprünglich als Abkürzung benutzten Irgendwas-*katsu*-Komposita inzwischen auch ohne eine Langform auskämen. Aus Nakagawas Ausführungen können zwei Typen von *nantoka-katsu*-Wörtern abgeleitet werden. Unter »irgendwas-*katsu*« Typ A können ins Individuum verlagerte Bewältigungsstrategien für soziale Probleme und Sachlagen verstanden werden (so etwa bei *hokatsu, konkatsu, rikatsu,* Sterbe-*shūkatsu, ninkatsu*). Mit »irgendwas-*katsu*« Typ B können Selbstoptimierungsbemühungen mit dem Ziel einer physischen und psychischen Leistungssteigerung bezeichnet werden (so etwa *asakatsu, onkatsu, nerukatsu*). Während Typ A eine zielgerichtete Aktivität bezeichnete – hier steht *-katsu* als Abkürzung für *katsudō* –, werde *-katsu* bei Wortneuschöpfungen vom Typ B nur noch als Suffix genutzt, das allgemein für jedwede Anstrengung (*doryoku*) stehe (man könnte hier von Selbsttechnologien reden). Ob man nun die Klassifizierung von Nakagawa teilt oder nicht – ich kann sie nicht vollständig teilen, da ich alle diese Aktivitäten als Selbsttechnologien verstehe –, so macht er doch immerhin deutlich, wie das Wort Aktivität, *katsudō,* zu »Irgendwas-*katsu*« verkürzt wurde, womit eine Bedeutungsverschiebung stattfand. Denn obwohl die

73 Ein anderer, politischer Ansatz wäre demgegenüber etwa die Erhöhung der Ressourcen.

74 Dies geschieht analog zu anderen Vier-Zeichen-Komposita, z.B. wird *chūto hanpa* 中途半端 (»unfertig«) umgangssprachlich zu *hanpa* 半端 verkürzt.

Wortneuschöpfungen vom Typ B neuer sind, so schwinge deren Konnotation inzwischen auch bei den Worten vom Typ A mit, d.h. in ursprünglich als zielgerichtete Aktivität verstandenen Tätigkeiten sei nun der Aspekt der aktiven, selbständigen Anstrengung implizit (was wiederum meine Einschätzung bestätigt, dass sie alle eine Aktivierung beinhalten).[75]

Inwiefern spielt also der Aspekt der Leichtigkeit hier eine Rolle? Der Begriff des Job-*shūkatsu*, der zur Vorlage für die *nantoka-katsu*-Aktivitäten werden sollte, sei, so Nakagawa (2012), selbst im Zuge der Rezession und der verschärften Konkurrenz auf dem Arbeitsmarkt entstanden. Allerdings nicht, um darauf hinzuweisen, dass der Bewerbungsprozess anstrengender geworden sei, sondern im Gegenteil, um diesem trotz der notwendig gewordenen höheren Anstrengungen seine Leichtigkeit zurückzugeben (ebd.). Anders gesagt werde durch die Kürzung des Vier-Kanji-Begriffs auf nur zwei Kanji erreicht, dass dessen Ursprung als Bewältigungsmechanismus einer gesellschaftlichen Notlage verschleiert werde. Anstatt ob der neuen Unsicherheiten panisch zu werden, würden den Menschen dadurch neue Anleitungen für die Bewältigung der Folgen dieser Unsicherheiten vorgelegt – sie erhalten wieder Handlungsfähigkeit (Agency). Dadurch könnten sie wieder Zuversicht und Optimismus schöpfen. Dieser Aspekt der Leichtigkeit, des zurückgewonnenen Optimismus wird auch an der Aussage der Erfinderin des Sterbe-*shūkatsu* deutlich, wenn sie darauf besteht, dass es sich hierbei um eine positive Aktivität handelt, bei der es ums gute Leben gehe (vgl. Abschnitt 4.3.3). Auch wenn Sterbe-*shūkatsu* eigentlich einen negativen Klang hat, da es zur aktiven Auseinandersetzung mit dem eigenen Ableben anstiftet – welche sich u.a. aus der neu entstandenen Unsicherheit ergibt, dass sich niemand um einen kümmern wird – soll es von den Nutzer*innen stattdessen positiv als eine Chance aufgefasst werden, ihr Leben neu zu sortieren und trotzdem optimistisch zu sein. Hierbei ist zu beachten, dass Positivität, Optimismus und Aktivität im Japanischen semantisch verknüpft sind, wie am Adjektiv *sekkyokuteki*, das ins Deutsche sowohl als »aktiv« und »energisch« als auch als »positiv« übertragen werden kann, ersichtlich wird. Im Wörterbuch Nihon Kokugo Daijiten wird *sekkyokuteki* mit den Wörtern *kōteiteki* (affirmativ, zustimmend) und *nōdōteki* (aktiv) in Verbindung gebracht. Das Wort *sekkyokuteki* wird mit einem gewissen Elan, dem man den Dingen, die man anpackt, entgegenbringt, in Verbindung gebracht; eine Vorwärtsgewandtheit wird impliziert. Das Gegenteil dazu ist *shōkyokuteki*, »passiv«, was eine zaudernde, zögernde Haltung impliziert, gepaart mit Negativität.

---

75 Nakagawa weist außerdem darauf hin, dass sich die Bedeutung des Wortes *katsudō* insgesamt erweitert habe. Sei in einer früheren Ausgabe eines von ihm zu Rate gezogenen Wörterbuchs *katsudō* noch als »dem Gegenstand angepasste Aktivität/Tätigkeit« definiert worden, so sei die Definition in einer neueren Auflage um den Satz »eine auf ein Ziel/eine Aufgabe hin gerichtete aktive Handlung/Aktivität« erweitert worden.

Die Irgendwas-*katsu*-Aktivitäten stellen Anleitungen zur Verfügung, die Menschen in bestimmten Situationen abrufen können. Wenn sie diesen folgen, kann nichts schiefgehen, so die Hoffnung. Es ist der Versuch, (schwierige) Lebenssituationen und Aufgaben in kleine, zu bewerkstelligende Einzelschritte zu modularisieren. Dies lässt sie zähmbar und für jedermann erreichbar erscheinen – vorausgesetzt man investiert in sie ausreichend Mühe, Energie und Eigeninitiative. Nach und nach werden immer mehr Lebensbereiche nach diesem scheinbar bewährten Schema organisiert. Dies ungeachtet dessen, ob sie sich a) überhaupt für eine solche Modularisierung eignen und b) ob sich das Individuum tatsächlich selbständig um alle Dinge kümmern kann/muss, oder ob es nicht stattdessen sinnvoll sein könnte, eine Lösung der zu Grunde liegenden Probleme auf politischer bzw. kollektiver Ebene einzufordern. Es handelt sich hierbei um eine Manualisierung des Lebens auf der Ebene des einzelnen Individuums, indem durch die Selbstoptimierungs-Literatur Anleitungen für jeden Lebensbereich zur Verfügung gestellt werden. Dieses Zurechtlegen von Strategien für jede erdenkliche Lebenssituation kann ein Stück Sicherheit zurückgeben in einer gesellschaftlichen Notlage, bei der die traditionell zuständigen Institutionen (Familie, Staat, Gemeinschaft) immer mehr an Bedeutung verlieren und die Verantwortung zunehmend auf dem Individuum liegt. Die Individuen müssen in einem Konkurrenzkampf um knappe Güter die effektivsten und effizientesten Strategien aufbringen, sie müssen selbst aktiv werden, da die klassischen Institutionen nicht mehr dieselbe Sicherheit liefern wie vormals. Das dadurch entstehende Vakuum wird gefüllt durch Berater*innen, die diese Prozesse anleiten, denn nicht allen stehen die finanziellen und zeitlichen Ressourcen zur Verfügung, die sie benötigen, um alle Informationen selbst zu sammeln und sich die passenden Strategien zurechtzulegen. Auf diese Weise sind viele der *nantoka-katsu*-Aktivitäten von Berater*innen entwickelt worden, um damit bestimmte Produkte und Dienstleistungen zu verkaufen. Wie Nakagawa (2012) schreibt: Hinter jeder dieser »Irgendwas-*katsu*« steckt auch – oder sogar vordergründig – eine Business-Chance, »bei *konkatsu* für die Hochzeitsindustrie, bei [Sterbe-]*shūkatsu* für die Bestattungsindustrie«. Daher sind es auch diese Industrien, die solche Boom-Wörter überhaupt erst hervorbringen oder sich aktiv an ihrer Popularisierung beteiligen. Wenn die ehemaligen Sicherheitsnetze an Bedeutung verlieren, entsteht ein Vakuum, das durch die Ökonomie gefüllt wird. Darin wählen Individuen die für sie passende Option aus. »Irgendwas-*katsu*« steht hiermit nachweislich für eine zunehmende Ökonomisierung des Sozialen (vgl. Lemke/Krasmann/Bröckling 2012: 16).

4.3 Subjektivierungsanalyse I: Das Modell-Subjekt

Die folgenden zwei Abschnitte stellen die zwei Teile der Subjektivierungsanalyse und damit den Kern der Analyse dar. Aufbauend auf dem in Kapitel 2 ausgearbei-

teten begrifflichen Fundament soll hier zunächst das *shūkatsu*-Modell-Subjekt beschrieben werden. Im nächsten Kapitel erfolgt im Anschluss daran die Analyse der tatsächlichen Subjektivierungsweisen.

Die normativen Vorgaben, die durch das Modell-Subjekt artikuliert werden, sind nicht von der Branche erst erfunden worden, sondern in Auseinandersetzung mit den Adressat*innen entstanden, die selbst bestimmte Notlagen spüren und darauf reagieren. Die Anbieterseite der *shūkatsu*-Praxis jedoch ist es, welche diese normativen Vorgaben im Rahmen des *shūkatsu*-Programms bündelt und daraus Handlungsanleitungen für das Individuum ableitet, die es in der Form von Aktivitäten, Dienstleistungen und Produkten operationalisiert. Dies darf allerdings nicht so missverstanden werden, dass die normativen Vorgaben von den Anbietern am Reißbrett zusammengetragen und planmäßig zu einem Programm zusammengefügt worden sind. Diese herauszupräparieren und zu benennen ist Aufgabe der Diskursanalytikerin. Da die Modell-Praktiken in den Äußerungen der Anbieterseite am prägnantesten formuliert sind, wird deren Material vorrangig genutzt, um das Modell-Subjekt zu beschreiben. Ob und wie diese normativen Vorgaben in tatsächliches Handeln oder Nicht-Handeln übersetzt werden, wird anschließend anhand der Äußerungen der von diesem Programm Adressierten rekonstruiert. Die Trennung zwischen Anbieter- und Nutzerseite ist daher rein analytischer Art und soll nicht implizieren, dass die Anbieter eine Modell-Praxis erfinden, die völlig losgelöst von den kollektiven Wissensbeständen der Adressierten wäre. Vielmehr handelt es sich um einen zirkulären bzw. ineinander verwobenen Prozess.[76]

Shūkatsu ist eine Modellpraxis, die ein Bündel von kleinteiligen Praktiken für eine erfolgreiche Vorbereitung auf das eigene Ableben umfasst. In den Diskursfragmenten werden modellhafte Praktiken vorgestellt, aus denen ein Modell-Subjekt abgeleitet werden kann: der Sterbekraftunternehmer seiner selbst, also das japanische Pendant des von Van Dyk und Lessenich (2009a) beschriebenen erfolgreichen Alterskraftunternehmers. Dieses Modell-Subjekt ist, wie im Folgenden gezeigt wird, ein psychologisiertes, beratenes Selbst (vgl. Maasen/Elberfeld/Eitler et al. 2011), das sich aktiv bemüht, vorsorgt (vgl. Lengwiler/Madarász 2014a), niemandem zur Last fällt und dabei sich selbst treu bleibt.

Dieser Abschnitt soll die folgenden Fragen beantworten, die im Theorieteil hergeleitet wurden:

- Wie definiert die anrufende Seite *shūkatsu*? Welches Modell-Subjekt wird durch diese Definition etabliert? Welchen Regeln gehorcht ein erfolgreiches Handeln im Sinne der *shūkatsu*-Praxis?

---

76 Vgl. Pfahl/Traue (2013: 429): »Diese Wirkung [zwischen diskursiven Anrufungen und individuellen Praktiken] ist im Rahmen der wissenssoziologisch-diskursanalytischen Perspektive nicht als *kausale*, sondern bei aller Asymmetrie als *wechselseitige* Wirkung verstanden.«

Das Modell-Subjekt, wie es von der anrufenden Seite der *shūkatsu*-Praxis formuliert wird, lässt sich am übersichtlichsten als ein Regel-Katalog von Imperativen darstellen, der die einzelnen Aspekte der Anrufung auf den Punkt bringt.

4.3.1 Das »goldene Dreieck« des *shūkatsu*-Programms: »Bleib dir treu!«, »Werde Aktiv!« und »Falle niemandem zur Last!«

Bereits aus der ersten Definition von *shūkatsu* können Imperative abgeleitet werden, nach denen sich ein erfolgreiches Modell-Subjekt zu orientieren hat. Diese Definition findet sich auf der ersten Seite des Shūkatsu Manuals aus dem Asahi-Verlag:

> »*Shūkatsu*: Abkürzung für Aktivitäten bezüglich des Ablebens (*owari no katsudō*). Dem Lebensende auf sich selbst treue Weise (*jibunrashiku*) begegnen. Des Weiteren, für die Realisierung dessen bereits zu Lebzeiten nachdenken und Vorkehrungen treffen.«[77] ©Shūkan Asahi (Shūkan Asahi MOOK 2010: 3, Hervorh.DM)

Hier springen bereits die ersten Schlagworte ins Auge, die in der *shūkatsu*-Praxis zentral sind: die Treue zu sich selbst (*jibunrashisa*) als Ziel der Praxis, das Nachdenken darüber und insbesondere das Treffen von Vorkehrungen, d.h. das vorsorgende Handeln. Auf einer Vortragsveranstaltung bei der Vereinigung zur Verbreitung von Shūkatsu in Fukuoka (Shūkatsu fukyū kyōkai) im Jahr 2012 modifiziert die Bestattungsberaterin Ichikawa Ai diese Definition ein wenig:

> »*Shūkatsu* bedeutet, dem Lebensende auf sich selbst treue Weise zu begegnen und die Realisierung dessen nicht anderen zu überlassen (*hitomakase ni sezu*), sondern selbst darüber nachzudenken (*mizukara kangaete*) und aktiv zu werden (*kōdō suru koto*).«[78] (Ichikawa Ai, Shūkatsu fukyū kyōkai 2012: 4'03', Hervorh.DM)

Was in der allerersten Definition noch nicht auftauchte, war der Appell, sein Ableben niemand anderem zu überlassen. Ichikawa betont hier nachdrücklich, dass das Nachdenken über ein sich selbst treues Ableben einzig dem Selbst obliegt. In dem Zitat sind auch gleich zwei Schuldzuschreibungen herauszulesen: 1. »Nicht nur denken, sondern auch handeln!« – ein impliziter Vorwurf geht an all diejenigen Menschen, die sich zwar über solche Dinge schon einmal Gedanken gemacht haben, diesen aber keine Taten haben folgen lassen. Dies wird einige Sekunden vor dem genannten Zitat sogar expliziert:

---

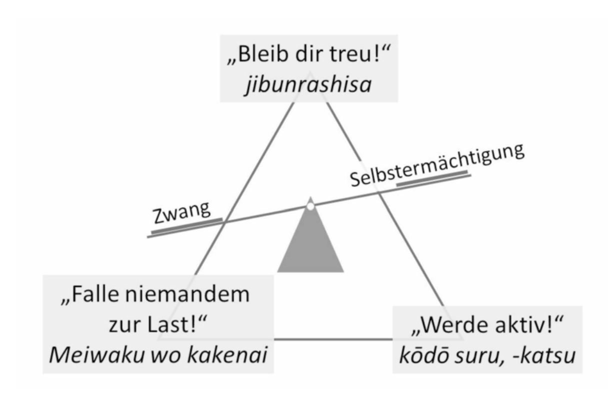
77 Im Original: ›*Owari no katsudō*‹ *no ryaku. Jinsei no endingu wo jibunrashiku mukaeru koto. Mata, sono jitsugen wo seizen kara kangae, junbi suru koto.*

78 Im Original: *Shūkatsu to wa jinsei no ending wo jibunrashiku mukaeru koto. Soshite sono jitsugen wo hitomakase ni sezu, mizukara kangaete kōdō suru koto.*

> »Die Menschen im ganzen Land sagen einstimmig, dass sie ihren Hinterbliebenen keine Last sein wollen (*meiwaku wo kaketakunai*). Ich denke, dass daraus ein tiefes Gefühl der Rücksichtnahme (*omoiyari*) spricht, aber der bloße Gedanke daran reicht nicht aus, um dies auch in die Tat umzusetzen. Diese Rücksichtnahme in eine konkrete Form zu bringen, das ist meiner Meinung nach *shūkatsu*.« (Shūkatsu fukyū kyōkai 2012: 3'28')

Der individuelle Wunsch, den Hinterbliebenen keine Bürde aufzulasten, wird hier zu einem Appell umformuliert, aktiv zu werden, d.h. die eigenen Gedanken und Gefühle über konkrete Maßnahmen in die Tat umzusetzen (*jitsugen suru*). Wurde in der ersten Definition der Fokus auf das vorsorgende Handeln gelegt, so geht es hier darum, die Menschen überhaupt zum Handeln zu bewegen.

Abbildung 16: Das »goldene Dreieck« des shūkatsu-Programms



Quelle: eigene Darstellung

Aus diesen ersten Definitionen können folgende Imperative abgeleitet werden, die in anderen *shūkatsu*-Publikationen in ähnlicher Weise formuliert werden: »Bleib dir treu!«, »Werde aktiv!«/»Komme ins Handeln!« und »Falle niemandem zur Last!«. In der Analyse zeigte sich, dass diese drei Handlungsaufforderungen nicht isoliert voneinander betrachtet werden können, sondern sich gegenseitig bedingen. Um diese untrennbare Verbundenheit zwischen diesen drei Handlungsaufforderungen darzustellen, habe ich sie als »Das goldene Dreieck« des *shūkatsu*-Programms bezeichnet. Auf Grund dieser Verflochtenheit oszilliert das Modell-Subjekt auch permanent zwischen Selbstermächtigung und Zwang, wie ich noch zeigen werde. Der selbstoptimierte Tod findet innerhalb dieses Dreiecks statt, d.h. dort, wo den Ansprüchen nach Eigenwilligkeit und Nicht-zur-Last-fallen-Wollen gleichermaßen Rechnung getragen wird und diese in eine konkrete Aktivität über-

führt werden. Das Konzept des »goldenen *shūkatsu*-Dreiecks« ist im obigen Schema dargestellt (Abbildung 16).

In der Werbung tauchen die einzelnen Ecken des Dreiecks nicht selten getrennt voneinander auf. So werden *shūkatsu*-Aktivitäten häufig zunächst nur mit dem Begriff der Selbsttreue, *jibunrashisa*, beworben. Dies soll exemplarisch an Hand einer Werbeaktion gezeigt werden, mit dem das Bestattungsinstitut Izumo Sōsai in Nagoya warb. Die zwei Plakate aus dem Jahr 2016 portraitierten jeweils eine Frau und einen Mann.[79] Das Plakat mit der Frau zeigt eine adrett gekleidete ältere Dame mit weißer Fönfrisur. Sie blickt mit einem zarten, nicht übertriebenen Lächeln in die Kamera. Ihre Augen- und Mundwinkel sind von Lachfalten gesäumt. Besonders fällt der Blaustich des Plakats auf, der Kälte, Ruhe oder auch eine dem Anlass angemessene Seriosität transportiert. Am rechten oberen Rand steht in sehr kleinen Zeichen: »Ableben, auf meine eigene Weise (*jibunrashiku, owaru*).« Welche Assoziationen weckt das Poster? Die Frau ist brustaufwärts dargestellt, das Plakat erweckt damit den Eindruck eines Portraitfotos. Könnte es sich um ein Bestattungsportrait (*iei*) handeln? Die Frau ist allein abgebildet, der Bildrahmen wird fast vollständig von ihrem Oberkörper eingenommen. Keine anderen Menschen sind abgebildet, keine Verwandten umringen sie. Mehrere mögliche Interpretationen kommen hierbei in Frage: 1. Selbstentfaltungsthese: Die Frau und ihre individuellen Wünsche und Vorstellungen bezüglich der Bestattung stehen im Zentrum; sie trifft selbst die Entscheidungen und lässt sich von niemandem hineinreden. Es handelt sich bei ihren Entscheidungen um reine Konsumentscheidungen, mit denen sie ihre individuelle Persönlichkeit zum Ausdruck bringen kann. 2. Notthese: Keine Familie steht ihr zur Seite, ob sie will oder nicht, sie muss sich selbst um ihr eigenes Ableben kümmern. Der Blaustich des Plakats könnte darauf hindeuten, auch wenn diese negative Lesart sicherlich nicht der Intention eines Werbeposters entspricht.

Für eine positive Lesart von *jibunrashisa* spricht etwa Ichikawas Bericht in unserem Interview im Juni 2016, wenn sie erzählt, dass Menschen, die ihre eigene Bestattung organisieren, zu »Produzent*innen« werden, die eher eine Party organisieren als eine Beerdigung:

> »Wenn ich Menschen berate, die eine Bestattung für ihre Angehörigen organisieren, gerade wenn die Person noch im Krankenhaus liegt, kommen bei ihnen oft Schuldgefühle auf, als würden sie etwas schlechtes machen, für das sie sich entschuldigen müssen. Im Gegensatz dazu gibt es bei den Beratungen mit Menschen, die eine Bestattung für sich selbst organisieren, keinerlei Schuldgefühle. Den Leuten scheint es Spaß zu bereiten, ihre eigene Bestattung zu organisieren:

---

79 Die Poster können aus rechtlichen Gründen hier nicht abgedruckt werden, sie waren zuletzt jedoch unter http://archive.fo/jwzSv auffindbar, die Website des Unternehmens ist www.izumososai.jp, beide letzter Zugriff 12.02.2019.

>Ich möchte, dass es folgendes Essen gibt, dass das Gegengeschenk so aussieht, und ich habe das Beerdigungsfoto neulich professionell machen lassen.‹ Es ist eine sehr, sehr fröhliche Art der Beratung, wie die Vorbereitung einer Party. Das ist wohl der Unterschied. Es ist ein Unterschied, ob man sich mit Schuldgefühlen auf eine Beerdigung vorbereitet oder ob man sagt: ›Ich möchte, dass das so gemacht wird‹ – man selbst ist der Produzent (*purodyūsā*).« (Ichikawa Ai im Interview am 27.06.2016)

Die Interpretation, dass die Bestattung als die letzte Konsumentscheidung des Lebens gefasst wird, wird durch die Bildunterschrift im Poster »Ableben, auf meine eigene Weise« (*jibunrashiku owaru*) gestützt. Der japanische Begriff *jibunrashisa* ist schwer übersetzbar. Er bedeutet in etwa, seinem inneren Wesen entsprechend zu handeln, »authentisch« zu sein, man selbst zu sein (*jibun* – »Selbst/Ich«; *rashii* – »aussehen wie…, scheinen wie…, typisch sein für…, annähernd wie ein ideales Vorbild«; alternativ: *watashirashii*). Ich habe *jibunrashii* als Appell, sich selbst treu zu sein bzw. zu bleiben, gefasst, man könnte ihn aber auch als den Imperativ »Lebe deine Wünsche aus!« oder »Sei authentisch!« übersetzen. Spoden (2015: 277) stellt in ihrer Studie über Patientenverfügungen in Japan fest, dass ein »dem Selbst entsprechendes Sterben« (*jibunrashii shi*) als guter Tod bewertet und synonym zu einem würdevollen Sterben (*songenshi*) und einem natürlichen Sterben (*shizenshi*) verwendet werde. Demgegenüber stehe der ›künstliche Lebenserhalt‹ durch Beatmungsmaschinen und künstliche Ernährung, was von den Befragten in Spodens Studie als schlechte Art zu Sterben angesehen und daher abgelehnt werde. *Jibunrashii* dient in dieser Bedeutung als positiver Marker für ein selbstbestimmtes, nicht von außen gesteuertes Handeln und hängt damit eng mit dem japanischen Würdeverständnis zusammen. Somit kann *jibunrashii* in das semantische Feld von Unabhängigkeit und Autonomie verortet werden (auf Japanisch: *jiritsu*). Der Begriff beinhalte aber auch die Akzeptanz unterschiedlicher Einstellungen zum Leben und zum Sterben, indem anerkannt wird, dass eigene Vorstellungen nicht für alle Menschen gleichsam zutreffen müssen (ebd. 278). Insofern wohnt dem Begriff eine individualistisch-relativistische Komponente im Sinne von »leben und leben lassen« inne.

Im Rahmen von *shūkatsu* wird immer wieder an diese Art der Selbsttreue appelliert, dem »dem Selbst entsprechenden Sterben« (*jibunrashii shi*) wird die »dem selbst entsprechende Bestattung« (*jibunrashii sōgi*) an die Seite gestellt. Es wird suggeriert, dass die als Konsument*innen konzipierten Nutzer*innen von Pflege- und Bestattungsdienstleistungen durch eine Wahl aus vielen verschiedenen Optionen ihre Persönlichkeit zum Ausdruck bringen und persönliche Wünsche umsetzen können. Doch inwiefern haben sie tatsächlich die Wahl und woraus können sie überhaupt wählen? Immerhin können sie bezogen auf die Bestattung aus vielen verschiedenen Optionen diejenige auswählen, die zu ihren Vorlieben

und zur familiären Situation, aber auch zu ihren finanziellen Möglichkeiten passt. Sollte die Frau aus dem Werbeposter zum Beispiel die Ehefrau eines Angestellten in einem Großunternehmen sein, der zu Zeiten des wirtschaftlichen Hochwachstums in das Unternehmen eingetreten ist und noch von allen betrieblichen und staatlichen Sozialleistungen profitieren konnte, so wäre ihr Gestaltungsspielraum für eine »dem selbst entsprechende Bestattung« wesentlich größer als etwa der einer alleinerziehenden Mutter oder eines irregulär Beschäftigten. Abgesehen vom individuellen sozioökonomischen Status stellt sich jedoch angesichts der veränderten gesellschaftlichen Umstände die Frage, inwiefern die Menschen überhaupt einen Entscheidungsspielraum haben, ob sie ihre Bestattung überhaupt selbst organisieren wollen oder nicht.

So zeigt sich im Diskurs um das Lebensende an vielen Stellen, dass der äußere Zwang, dass sich niemand um einen kümmern werde (und man dies auch nicht erwarten soll), umformuliert wird in eine Erzählung der individuellen Autonomie. Auf diese Weise kann der Eindruck entstehen, als wäre grundsätzlich ein intrinsischer Wunsch vorhanden, das eigene Ableben selbst zu organisieren – als wäre *jibunrashisa* das eigentliche Ziel einer *shūkatsu*-Praxis.[80] So hat sich beispielsweise die Soziologin Ueno Chizuko, eine der bekanntesten Feministinnen und Gender-Forscherinnen in Japan, in mehreren Büchern mit dem Phänomen alleinstehender Frauen (*ohitorisama*), insbesondere im Alter, beschäftigt (Ueno 2011, 2015).[81] Lag im ersten Buch noch der Fokus auf dem Alter alleinstehender Frauen (*ohitorisama no rōgo*), so geht sie im zweiten Buch auf deren Lebensende ein (*ohitorisama no saigo*). Darin und auch in *shūkatsu*-Magazinen macht sich Ueno für ein »Sterben allein zu Haus«[82] (*zaitaku hitorishi*) stark, das ihrer Meinung nach sowohl mental als auch finanziell sogar für alleinstehende Personen möglich sei. Vielmehr noch sei diese Art des ins Positive verkehrten einsamen Sterbens in der Zukunft gar eine unvermeidliche Notwendigkeit:

---

80 Hiermit soll nicht grundsätzlich in Abrede gestellt werden, dass der Zustand durchaus selbstgewählt und erwünscht sein kann.

81 Der Begriff *ohitorisama* ist der Versuch, die zuvor negativ konnotierte Figur der älteren Single-Frau positiv zu besetzen. Auch das Dienstleistungsgewerbe greift seit einigen Jahren den Trend zum Alleinsein auf. Galt es vormals etwa als schambehaftet, allein ins Restaurant zu gehen oder abends allein etwas zu unternehmen, so entstehen zunehmend neue Services und Aktivitäten für Menschen, die allein unterwegs sind (Aera 2013: 28).

82 Die Referenz zum Filmtitel »Kevin allein zu Haus« sei an dieser Stelle verziehen. Da es sich auch im Japanischen um eine eher sonderbare Wortneuschöpfung von Ueno handelt, ist es nicht einfach, eine geeignete Übersetzung zu finden. Die Übersetzung soll das Thema nicht ins Lächerliche ziehen, sondern einen gewohnten Klang reproduzieren, der es vereinfacht, sich die Phrase zu merken. Auch ist bei der Übersetzung zu beachten, dass diese Neologismen im Japanischen selbst eine ulkige Note haben und das Thema Tod auf griffige, pfiffige Phrasen herunterbrechen sollen.

> »Warum muss man sich jetzt mit dem ›Sterben allein zu Haus‹ beschäftigen? Der Grund ist simpel. Erstens weil die Zahl der Alleinstehenden in Zukunft zunehmen wird. Und zweitens weil die Zahl der ›Sterbeortflüchtlinge‹ (*shinibasho nanmin*), für die es nicht mehr möglich sein wird, im Krankenhaus oder im Pflegeheim zu sterben, auch zunehmen wird. Beides zusammengenommen deutet darauf hin, dass es wohl keinen anderen Ausweg gibt, als allein zu sterben. D.h. es handelt sich nicht um einen Wunsch, sondern um eine Realität, der man ins Auge blicken muss.« (Ueno 2015: 11–12)

Aus der »Realität, der man ins Auge blicken muss« wird eine selbstbestimmte Lebens- und Sterbepraxis. Hier zeigt sich, wie Notlagen positiv umgedeutet und individuell angeeignet werden. Der eigentlich unerwünschte Zustand wird dadurch zu einem erwünschten, dass er selbst aktiv gestaltet wird und damit nachträglich als selbst gewählt erscheinen kann. Die zunächst entmächtigten Individuen können sich dadurch wieder ermächtigen. Dies spiegelt sich in der veränderten Semantik wider: aus dem bedauernswerten »einsamen Sterben« (*kodokushi*) wird das selbstbestimmte »Sterben allein zu Haus« (*zaitaku hitorishi*). Der innere Wunsch, unabhängig zu sein, und die äußere Notwendigkeit sich um sich selbst zu kümmern, verschmelzen hier.

4.3.2 Diskussion: Aktivierung und das Gemeinwohlgebot – von der neoliberalen zur neosozialen Gouvernementalität

Das »Goldene Dreieck« des *shūkatsu*-Programms mag zunächst paradox erscheinen: Wie können Selbstbestimmung/Autonomie und Regiertwerden/Zwang überhaupt zusammenhängen? Bedeutet Autonomie nicht gerade die Befreiung vom Regiertwerden, von fremden Zugriffen auf den individuellen Willen? Und stehen das Ausleben individueller Wünsche und das Kümmern um das Kollektiv nicht im Widerspruch zueinander? Tatsächlich zeigt sich in neoliberalen Regierungsprogrammen im Allgemeinen und bei *shūkatsu* im Speziellen, wie durch Autonomie regiert wird, d.h. wie das Bedürfnis nach Selbstbestimmung genutzt werden kann, um Individuen zu regieren, und zwar gerade indem das Gemeinwohl zur Grundlage individueller Entscheidungen erklärt wird. Mit Hilfe dieser Konzeption lässt sich auch die vermeintliche Kluft zwischen einem (»westlichen«) Individualismus und einem (»japanischen«) Kollektivismus, die die japanologische Forschungsliteratur immer wieder beschäftigt, überbrücken und in einem anderen Verhältnis neu denken.

Die Frage nach der Beziehung zwischen einer individuell gestalteten Bestattungsform und der intergenerationalen Abhängigkeit stellt sich etwa auch Kawano (2010), die sich mit den Motiven der Ascheverstreuer in Japan beschäftigt. Auch sie stellt fest, dass die Ascheverstreuer ebenso eine individuelle Form der Bestattung wählen wie sie zugleich niemandem eine Last sein wollen. Letzteres habe damit zu

tun, dass die Ressourcen für Grabpflege (*memorial care resources*) durch den Wegzug in die Städte und das Sinken der Fertilitätsrate abnehmen (äußere Umstände). Kawano kommt zu dem Schluss, dass die Entscheidung für das Verstreuen der Asche ein Versuch der ablebenden Generation sei, den Generationenvertrag umzuschreiben (»rewriting the memorial contract between generations«, ebd. 14), indem sie die jüngeren Generationen von der Pflicht, sich um das Grab zu kümmern, entbinden. Damit sei die Wahl für das Verstreuen der Asche ein Ausdruck ihrer Selbständigkeit (*self-sufficiency*) und Kontrolle, also eine ermächtigende Praxis, die zugleich verhindert, dass ihre sterblichen Überreste ihre Nachkommen überfordern (ebd. 168). Sie betont zusätzlich, dass »das von Ascheverstreuern zum Ausdruck gebrachte Gefühl der Selbstständigkeit und Kontrolle nicht mit der Annahme der Idee des autonomen Individuums oder des Individualismus westlicher Prägung verwechselt werden soll« (ebd. 171, Übers. DM). Sie lehnt also die Individualismus-Erklärung für das Phänomen ab. Dies hängt mit ihrem Verständnis von »Individualismus westlichen Stils« zusammen:

> »I am thus reluctant to describe the increased emphasis on self-sufficiency among ash scatterers as mainly demonstrating the rise of Western-style individualism, which is defined in this study as the ideology enshrining the individual as the autonomous unit of decision-making, isolated from or independent of others.« (Kawano 2010: 173)[83]

Die Diskussion der verschiedenen Definition von Individualismus und Individualisierung und deren Rezeption bzw. Ausprägung in Japan könnte allein mehrere Bände füllen, doch möchte ich an dieser Stelle auf die Konzepte der »Aktivierenden Individualisierung« und der »neosozialen Gouvernementalität« hinweisen, die es ermöglichen, die Hinwendung zu alternativen Bestattungsformen auch als Ergebnis von gouvernementalen Regierungsprogrammen zu verstehen. Damit möchte ich auch die (implizite) Gegenüberstellung des (»westlichen«) Individualismus und des (»japanischen«) Kollektivismus in Frage stellen, wie er etwa in folgender Aussage zum Ausdruck kommt:

> »For example, in Japan and other postindustrial societies, one can see the desire to express personal identity through the consumption of particular goods and services and the choice of a certain lifestyle. However, it is possible to express one's personal identity without sacralizing the individual as the only locus of

83 Stattdessen beschreibt Kawano (2010: 16) das Handeln der Ascheverstreuer mit dem Begriff der Agency, der Handlungsfähigkeit von Individuen oder Gruppen, welche die bestehenden Strukturen, Regeln und Normen reproduzieren oder verändern kann. Agency existiere in jeder Gesellschaft unabhängig davon, welche kulturell verschiedenen Konzeptionen des Individuums dort vorherrschten.

> autonomy and choice. As Tsuji contends (2002, 191), the growing emphasis upon the individual in Japan does not necessarily indicate the waning significance of the collectivity.« (Kawano 2010: 19)

Individualismus wird hier derartig konzipiert, dass das Kollektiv grundsätzlich keine oder nur eine untergeordnete Rolle spiele; das Individuum werde darin »sakralisiert als der einzige Ort von Autonomie und Entscheidungsfreiheit«. Handelt es sich hier womöglich um ein verkürztes Verständnis eines »westlichen Individualismus« der Aufklärung? Schließlich bemerkt der japanische Philosoph und Kant-Experte Yasushi Katō (2017), dass Autonomie (auf Japanisch übersetzt mit *jiritsu*) bereits bei Immanuel Kant nicht in dem egoistischen Sinne gemeint war, wie ihm nicht selten zugeschrieben wird. Der Andere (*tasha*) sei vielmehr über das Konzept der Verantwortung (*sekinin*) dabei durchaus mitgedacht. Autonomie bedeutet nicht etwa, den Willen der Anderen zu ignorieren und lediglich den eigenen Willen ohne Rücksicht auf die Anderen durchzusetzen. Autonomie ist in diesem Verständnis eben nur deshalb möglich, weil es den ›Anderen‹ gibt (Katō 2017: 67–68). Womöglich deutet Kawanos »Individualismus westlichen Stils« aber auch weniger auf die Individualismus- und Autonomiekonzeption der Aufklärung hin, als eher auf das neoliberale Modell-Subjekt eines nutzenmaximierenden, egoistischen *homo oeconomicus*.[84]

Wie definiert demgegenüber die soziologische und Gouvernementalitätsliteratur das Verhältnis von Individuum und Kollektiv in neoliberalen Gesellschaften? Bereits Boltanski und Chiappello haben, so der deutsche Soziologe Stephan Lessenich, in ihren Schriften zum »Neuen Geist des Kapitalismus« festgehalten, dass Aktivität im Neoliberalismus zu einer Norm erhoben wird: »In dieser Welt sind Passivität und Stillstand nichts, Aktivität und Bewegung alles« (Lessenich 2008: 76). Allerdings könne man darin »als bloß erfolgsorientierter, selbstinteressierter Egozentriker nicht reüssieren, sondern ›nur als ›groß‹ gelten, wenn man nicht als reiner ›Netz-

84 Kawano (2010: 16–17) unterscheidet in ihrer Individualismuskonzeption zwischen einer »egocentric perspective on personhood«, bei der das Individuum seine Persönlichkeit entwickelt, indem es sich gegen die Einschränkungen seiner Freiheit durch die Gruppe behauptet, und einer »sociocentric personhood«, bei der das Individuum sich grundsätzlich im Abhängigkeitsverhältnis zur Gruppe versteht, sodass persönliche Entscheidungen stets gegen das Gruppenwohl abgewogen werden. Auch wenn solche Modelle ihre Berechtigung haben mögen, insofern als sie durch Vereinfachung und Überspitzung kulturelle Unterschiede sozialen Verhaltens erklären können, so laden sie leider auch dazu ein, ganze Kulturen auf ein Schema zu reduzieren, das dafür herhalten muss alle möglichen sozialen Phänomene zu erklären. Zudem besteht die Gefahr, menschliches Verhalten durch die Reduktion auf »kulturelle Unterschiede« zu essentialisieren (»Japan = kollektivistisch, soziozentrisch; der Westen = individualistisch, egozentrisch«), und damit von konkreten politischen und sozioökonomischen Bedingungen für individuelle Entscheidungen abzulenken, »Kultur« also als Erklärungsfaktor für die Folgen eigentlich politischer Entscheidungen heranzuziehen.

werkopportunist‹, sondern im Dienste des Gemeinwohls handelt – das ist eine der normativen Einschränkungen‹« (ebd.). Das bedeutet zusammenfassend:

> »Individuelle Aktivität, Mobilität, Bewegung zählen dann, wenn sie als gemeinwohldienlich gelten, wenn sie in sozialer Absicht vollzogen werden oder ihnen eine solche unterlegt oder unterstellt werden kann.« (Lessenich 2008: 76)

Lessenich nimmt an dieser Stelle die Gouvernementalitätstheorie hinzu, um die Aktivierung des Selbst als Ergebnis einer neuen politischen Rationalität zu verstehen:

> »Im Zentrum des neuen Regierungsmodus steht der tendenzielle Übergang von der öffentlichen zur privaten Sicherheit, vom kollektiven zum individuellen Risikomanagement, von der Sozialversicherung zur Eigenverantwortung, von der Staatsversorgung zur Selbstsorge. Ziel dieser veränderten Programmatik ist die sozialpolitische Konstruktion doppelt verantwortungsbewusster, und das bedeutet: sich selbst wie auch der Gesellschaft gegenüber verantwortlicher Subjekte. Verantwortungsvolle Subjekte – Menschen, die um ihre Verantwortung wissen – kalkulieren die individuellen ebenso wie die gesellschaftlichen Kosten und Nutzen eines bestimmten Handelns im Vergleich zu anderen möglichen Handlungsoptionen.« (Lessenich 2008: 82)

Damit zeigt er, dass die Förderung unternehmerischen Handelns, wie sie in der Figur des unternehmerischen Selbst zum Ausdruck kommt, als Teil eines neuartigen Regierungsprogramms verstanden werden muss, das dieselben Subjekte zugleich zu gemeinwohlorientiertem Handeln anhält. Im »aktivierenden Sozialstaat« werden, so Lessenich, Individuen zu »Eigenaktivität im Interesse der gesellschaftlichen Gemeinschaft« angehalten (ebd. 83). Damit gibt es nicht etwa ein Weniger an Regierung, sondern die Individuen werden in ihrer Aktivität nun gefördert und gefordert – eben »aktiviert« – und wenn sie sich nicht aktivieren lassen, machen sie sich schuldig. Sie werden dadurch »responsibilisiert«, d.h. zur (Selbst-)Verantwortung gezogen:

> »Tätige Selbsthilfe, private Vorsorge, eigeninitiative Prävention – sämtliche Varianten der Aktivierung von Eigenverantwortung sind im Rahmen dieser Programmatik zugleich Zeichen persönlicher Autonomie *und* Ausweis sozialer Verantwortlichkeit, gehorchen gleichermaßen einer individuellen *und* einer gesellschaftlichen Logik, einer subjektiven *und* sozialen Rationalität. Umgekehrt muss in dieser Konstellation jeder Akt unterlassener Hilfeleistung der Individuen gegenüber sich selbst als nicht nur irrationales, sondern zudem noch unmoralisches Verhalten erscheinen, gilt jedes Anzeichen fehlender oder mangelnder Aktivitätsbereitschaft nicht bloß als unwirtschaftlich, sondern als asozial – als Ausweis individueller Unfähigkeit oder persönlichen Unwillens, von

> den gesellschaftlich gebotenen Handlungsspielräumen ökonomisch sinnvollen und sozial verantwortungsbewussten Gebrauch zu machen. So oder so zeugt entsprechendes Verhalten von offensichtlich (noch) unzureichender Selbstführung, die ebenso offensichtlich nach (verschärfter) Fremdführung verlangt.« (Lessenich 2008: 83)

Auf diese Weise werde die Gesellschaft wieder im Individuum »relokalisiert«, was Lessenich dazu bewegt, von einer »neosozialen« statt von einer »neoliberalen« Gouvernementalität zu sprechen (ebd. 84). Hirseland und Schneider (2011) fassen diesen aktivierenden Umbau des Sozialstaates als »aktivierende Individualisierung« zusammen. Autonomie werde darin zu einer vom Staat aktiv geförderten Selbsttechnologie, die die »Führung zur Selbstführung« (Foucault) ermöglichen sollte (Hirseland/Schneider 2011: 164). In dem Maße, in dem das Kollektiv gegenüber dem Einzelnen entpflichtet werde, werde der Einzelne gegenüber dem Kollektiv verpflichtet, eigenverantwortlich zu handeln (ebd. 170). Dies führt allerdings dazu, dass »Autonomie und Selbst-Verantwortlichkeit auch dort ein[gefordert werden], wo diese von den Subjekten gar nicht begehrt werden« (ebd.). So muss etwa in Bezug auf *shūkatsu* die Frage gestellt werden, inwiefern Autonomie in den davon betroffenen Bereichen von den Individuen überhaupt begehrt wird.

In Japan ist eine vergleichbare Stoßrichtung in Bezug auf den Umbau der Wohlfahrt zu beobachten wie im von Lessenich, Hirseland und Schneider beschriebenen Fall Deutschland. Öffentliche Leistungen bezüglich der Pflege werden reduziert bzw. zur Förderung von freiwilligem Engagement und privater Dienstleister eingesetzt (vgl. Abschnitt 4.1.5). In Bezug auf Bestattung und Grabpflege hatte das Meiji-Zivilrecht noch den ältesten Sohn verpflichtet; nach 1945 gab es dazu keine Festlegung, aber auch keinen Ersatz. Die bis vor ein paar Jahrzehnten hierfür noch zuständigen Institutionen – nachbarschaftliche Gemeinschaft, Familie, Firma – sind weitestgehend weggebrochen und an ihre Stelle sind kommerzielle Bestattungsunternehmen getreten. Die Individualisierungsbestrebungen in Bezug auf die Bestattung entwickelten sich aus der Unzufriedenheit der Nutzer*innen mit den standardisierten und teuren Bestattungen der Bestattungsunternehmen. Dies geschah teilweise aus der Zivilgesellschaft heraus, so etwa initiiert durch den von Kawano (2010) untersuchten Verein zur Förderung der Bestattungsfreiheit, der sich für das Verstreuen der Asche einsetzt. Die Bestattungsindustrie reagierte darauf durch die Inkorporation des Individualisierungswunsches in ihre Angebote. Allerdings zeigt sich, dass der Wunsch nach Individualisierung auch untrennbar verbunden ist mit der Rücksichtnahme auf die Gemeinschaft. Damit wird Individualisierung mehr zu einer Pflicht als zu einer Befreiung von äußeren Zwängen. Dies wird durch die sozialpolitischen Diskurse befördert, die auf Selbsthilfe (*jijo*) und Selbstverantwortung (*jiko sekinin*) sowie auf die Entpflichtung des Kollektivs gegenüber dem Einzelnen setzt.

Was diese Ausführungen vor allem zeigen sollten, ist, erstens, dass sich Individualisierung und die Rücksichtnahme auf die Anderen (auch in »westlichen«) Gesellschaften nicht ausschließen, und zweitens, dass sich »westliche« Gesellschaften und die japanische im Zuge der neoliberalen (wahlweise: neosozialen) Umgestaltung der Sozialpolitik in Bezug auf das Verhältnis zwischen Individuum und Kollektiv gar nicht so unähnlich sind, wie oftmals behauptet wird. Im Rahmen einer neoliberalen Aktivierungspolitik, die nicht nur vom Staat ausgeht, sondern durch Privatisierung und damit Kommerzialisierung von vormals gemeinschaftlich oder staatlich abgesicherten Aktivitäten zu einem großen Teil der Ökonomie übertragen wurde,[85] werden Individualisierung – als aktivierende Individualisierung – und Autonomie durchaus an die Sorge um das Gemeinwohl gekoppelt. Stattdessen möchte ich festhalten, dass die »Sakralisierung des Individuums« längst Teil einer auf das Gemeinwohl hin orientierten Regierungstechnologie geworden ist, die Japan als eine postindustrielle Gesellschaft ebenso erfasst hat wie (andere) »westliche« Gesellschaften. Auch wenn die Asche-Verstreuer, die Kawano untersucht, durch ihre Grabentscheidung ein gewisses Maß an Kontrolle über ihr Leben und Sterben innerhalb einer zunehmend unsicheren postindustriellen Gesellschaft zurückerlangen (vgl. Kawano 2010: 169), so ist nicht von der Hand zu weisen, dass sie damit auch der Gesellschaft letztlich Kosten sparen, also bewusst oder unbewusst dem Gemeinwohlgebot folgen, insbesondere wenn sie dies auch noch mit einer Sorge um ihre Hinterbliebenen begründen.[86] Dies ist jedoch, wie gezeigt wurde, kein Widerspruch zu Individualisierung, sondern deren direkter Effekt.

Zweifelsohne ließe sich noch diskutieren, inwiefern wiederum die »Sakralisierung des Kollektivs« in Japan möglicherweise dazu beiträgt, dass sich solche gemeinwohlorientierten Selbsttechnologien noch schneller, effektiver und kritikloser durchsetzen. Das Gemeinwohlgebot ist schließlich in Japan über die intergenerationale Abhängigkeit des *ie*-Systems und die Ahnenverehrung bereits historisch angelegt. Dafür würde sprechen, wenn sich tatsächlich eine große Zahl an Menschen aktivieren ließe, sich um ihr eigenes Ableben selbst zu kümmern.

Ebenso ließe sich diskutieren, was für eine Autonomie es ist, mit der hier regiert wird. Sie wird nämlich nicht nur in dem Umfang eingeschränkt, wie sie dem Gemeinwohl dient, sondern auch in dem Umfang, wie die Optionen sich finanziell tragen. Dies spielt insofern eine Rolle, als die Umsetzung von Altenpflege, Bestattung und Grabpflege durch die Übertragung auf kommerzielle Dienstleister und Non-Profit-Organisationen nun marktwirtschaftlichen Prinzipien unterworfen

85 Wenn man denn überhaupt Ökonomie und Staat im Neoliberalismus trennen kann. Vielmehr wäre eigentlich von einem Staat-Markt zu reden.

86 Auch Kawano selbst räumt ein, dass die Wahl für ein nicht-belastendes Grab sich in die staatliche Ideologie von Selbstverantwortung (*jiko sekinin*) und Förderung von Autonomie (*jiritsu*) einfügt (Kawano 2010: 177).

sind, was die Wahlmöglichkeiten wiederum darauf reduziert, was man als Produkt verkaufen und wie viel Geld man dafür jeweils verlangen kann. Tendenziell sind bessere Leistungen dann zahlungskräftigeren Kund*innen zugänglich. Diese haben dann entsprechend eine höhere Autonomie. Man könnte daher sagen, dass hier nicht nur durch Autonomie regiert wird, sondern auch durch Konsum, und zwar indem das Subjekt als ein Konsumsubjekt (statt z.B. als politisches Subjekt) umdefiniert wird (vgl. Abschnitt 4.1.5).

4.3.3 »Sei dir bewusst, dass du jederzeit sterben könntest, aber bleib positiv!« – Die Universalität und Positivität der Anrufung

An wen richten die Anbieter eigentlich ihren Appell, sich um sein eigenes Ableben zu kümmern, d.h. wer ist die Zielgruppe der Anrufung? Grundsätzlich richtet sich der Appell an alle Menschen in Japan, unabhängig vom Alter, Geschlecht oder der Klassenzugehörigkeit. Das leitet sich aus dem Todes-Verständnis ab: dieser wird konzipiert als ein Ereignis, das nicht nur jede*n irgendwann einmal trifft, sondern das vor allem jederzeit unerwartet eintreten kann. Hierbei wird regelmäßig auf Naturkatastrophen wie Erdbeben und Tsunami in Japan Bezug genommen, die in Japan jederzeit, plötzlich sowie in einer Dimension auftreten können, dass viele Menschen auf einmal sterben. Gerade das Tōhoku-Erdbeben im Jahr 2011 mit dem darauffolgenden Tsunami, die schätzungsweise 20.000 Menschen das Leben kosteten, hat die Diskussion um den permanent drohenden Tod befeuert (vgl. Encyclopedia Nipponica[87]). Diese Art von Tod wird dabei als *furyo no shi*, »unvorhergesehener Tod« bezeichnet (nicht zu verwechseln mit dem wünschenswerten »plötzlichen Tod«, der mit *pin pin korori* oder *pin pin pokkuri* ausgedrückt wird, dazu ausführlich: Abschnitt 4.4.9). Im Rahmen des *shūkatsu*-Diskurses wird daraus eine Notwendigkeit abgeleitet, Vorkehrungen für das eigene Ableben zu treffen. Niemand dürfte sich damit eigentlich *shūkatsu* entziehen können.[88] Das Modell-Subjekt ist also zunächst eines, das sich seiner Sterblichkeit nicht nur bewusst ist, sondern seinen eigenen Tod auch als potentiell jederzeit unerwartet eintretbar versteht und daraus einen Impuls zu handeln bezieht.

Eine Reihe an im Rahmen von *shūkatsu* beworbenen Produkten und Aktivitäten wie Erbschaftsverwaltung, Testament, Umbettung oder Auflösung des Familiengrabs etc. spricht jedoch tendenziell eher eine städtische Mittelschicht an, die im Zuge des Wirtschaftswachstums zu einem gewissen Wohlstand gekommen ist. Dies ist insbesondere bei *shūkatsu*-Messen großer Anbieter wie AEON der Fall und

---

87 Zugriff über Japan Knowledge/CrossAsia.

88 So wurde auch ich selbst im Interview mit Berater*innen eingeladen, mit *shūkatsu* anzufangen.

wird von den Adressierten teilweise auch so wahrgenommen (vgl. Abschnitt 4.4.5 zu skeptischen Einstellungen gegenüber *shūkatsu*).

Weiterhin deutet einiges darauf hin, dass vor allem ältere Menschen angesprochen werden. So hängt etwa der Begriff »*second life*« eng mit der Pensionierung zusammen. Auch zeigen die gewählten Illustrationen häufig Menschen mit grauen Haaren und Falten, so auch die o.g. Grafik mit der Aktivitätenliste von AEON Life. Eine Google-Bildersuche mit den Suchbegriffen »Illustration« und »*shūkatsu*« auf Japanisch ergibt ebenfalls überwiegend die Darstellung von Menschen mit grauen Haaren und Falten als Zeichen für ein höheres Alter.[89] Seltener sind Darstellungen von mittelalten Menschen, bei denen ergraute Menschen – die sollen offenbar deren Eltern darstellen – nur in Denkblasen erscheinen. Im ersteren Fall kümmern sich die älteren um ihr eigenes Ableben, im zweiten Fall kümmern sich die Kinder um ihre verstorbenen Eltern. In beiden Fällen handelt es sich jedenfalls nicht um eine allzu junge Generation, die mit *shūkatsu* angesprochen wird.

Shūkatsu solle nicht erst betrieben werden, nachdem man die Diagnose für eine unheilbare Krankheit erhalten hat und einem die Restlebenszeit mitgeteilt wurde (*yomei senkoku*) – dann sei es bereits zu spät dafür und man habe andere Sorgen. Die angesprochene Zielgruppe ist gesundheitlich (vor allem geistig) noch fit, kann selbständig Entscheidungen treffen und nach einer erfolgreichen Lebensendvorbereitung das Leben noch aktiv genießen. Sie ist noch (!) nicht abhängig von anderen, soll aber für eine etwaige künftige Abhängigkeit Vorkehrungen treffen.

Nun ließe sich einwenden, wenn sich die von *shūkatsu* Angerufenen ihrer Sterblichkeit als einem potentiell jederzeit und unerwartbar eintretenden Tod bewusst werden, führt dies nicht eher zu Mutlosigkeit als zu Tatendrang? Die *shūkatsu*-Anbieter setzen dem Optimismus und Positivität entgegen. Als Ichikawa Ai von der Redaktion der Shūkan Asahi eingeladen wurde, sich an einer Artikelserie über die Vorbereitung auf das eigene Ableben zu beteiligen, war sie sich mit dem Redaktionsteam einig, dass negative Emotionen im Zusammenhang mit der neuen Ablebe-Praxis um jeden Preis zu vermeiden seien, wie sie mir im Interview berichtete. Dies spielte auch bei der Kreation des Begriffs *shūkatsu* eine Rolle:

> »Wir dachten, wir müssen diese neue Praxis einführen, bei der man zu Lebzeiten über sein Ableben nachdenkt. Allerdings haftet dem Nachdenken über das eigene Lebensende (*endingu*) auch etwas düsteres (*kurai*), negatives (*negatibu*) an, und daher haben alle eine Art Tabu-Einstellung dazu. Wir wollten es eher als etwas heiteres, positives, lebensfrohes ansehen (*akaruku, maemuki ni, ikiiki to*). Es

89 Als Beispiel siehe die Seite Irasutoya, die kostenlos Illustrationen zur Verfügung stellt. Dort wird beim Suchbegriff *shūkatsu* eine Illustration mit einer Frau und einem Mann mit grauen Haaren angezeigt: https://www.irasutoya.com/2016/01/blog-post_58.html, letzter Zugriff 12.02.2019. Die Kategorien, die der Illustration zugeordnet sind, sind »Bestattung«, »Pflege«, und »Alte Leute« (*rōjin*).

ist doch so, wenn man über das eigene Lebensende nachdenkt, denkt man im Umkehrschluss über das eigene Leben nach, und das wollten wir in einem heiteren (*akarui*) Wort abbilden. ›Aktivität des Ablebens‹ bedeutet für uns nicht das Ende, sondern *shūkatsu* trägt auch die Bedeutung von Lebendigkeit (*ikiiki*) in sich. So sind wir auf die Bezeichnung *shūkatsu* gekommen.« (Ichikawa Ai im Interview am 27.06.2016)

Auffallend ist hier die Vermeidung des Wortes »Tod« und stattdessen die Benutzung des Englischen »ending«, was in der japanischen Werbe- und Marketingindustrie zwar durchaus üblich ist, aber allgemeinsprachlich auch die Funktion einer Distanzierung hat. Da es in einer Fremdsprache gesagt wird, zudem noch in einer als cool markierten wie dem Englischen, verliert es die negativen Konnotationen, die im Japanischen etwa dem Wort *shi* zukommen würden.[90] Auch das Schriftzeichen *shū* selbst, das die erste Hälfte von *shūkatsu* bildet und einzeln stehend als *owari* gelesen wird und »Ende« bzw. in diesem Zusammenhang »Lebensende« bedeutet, ist bereits ein Euphemismus von Tod. Doch der Anglizismus *ending* ist auf der Distanzierungsskala noch eine Stufe höher.

Ein Tabu zu beseitigen ist nicht gerade einfach, insbesondere wenn man sich vor Augen führt, dass die Vermeidung des Wortes »Tod« das Tabu zunächst bestätigt. Allein jedoch über die wiederholte Thematisierung kann das Tabu nach und nach bekämpft werden. Trotzdem ist auch Ichikawa durch das Tabu in einer Sprache gefangen, die sie zwingt, den Tod nicht zu benennen, obwohl sie ihn fortwährend thematisiert. So betont sie wiederholt den Aspekt des Lebens, der der Lebensendvorbereitung anhafte. Das Japanische ist voll von Homophonen und daher musste auch ich im Interview zunächst klären, was mit *ikiiki* genau gemeint ist. Schließlich gibt es noch ein anderes Verb, *ikiru* 生きる »leben, am Leben sein«, das mit einem anderen Schriftzeichen geschrieben wird (allerdings in manchen anderen Bedeutungsnuancen auch mit 活きる geschrieben werden kann; zusammengeschrieben werden sie als »Leben« übersetzt: *seikatsu* 生活). Daraufhin konkretisierte Ichikawa:

Ichikawa: »Ich meine nicht *ikiiki* von *ikiru* 生きる, sondern im Sinne von gesund und munter (*genki yoku*), aktiv (*kappatsu ni*). Ich meine das Zeichen für *katsu*, das so viel bedeutet wie ›sich energetisch bewegen‹. Dieses Kanji ist positiv. *Shūkatsu* ist aus der Kombination eines negativen Kanji und eines positiven Kanji entstanden.«
DM: »Aber die Bedeutung von ›Aktivität‹ (*katsudō*) ist trotzdem noch enthalten?«
Ichikawa: »Ja. Die Bezeichnung [*shūkatsu*] meint daher nicht etwa, dass man auf sein Ende wartet, sondern vielmehr das Gefühl, dass man sich, auch wenn es ein

90 Bis vor einigen Jahrzehnten war es sogar noch gängige Praxis, das vierte Stockwerk in Gebäuden auszulassen, da die Zahl vier auch als *shi* ausgesprochen werden kann und eine Homophonie mit dem Tod bildet.

> Ende gibt, fragt, wie sehr man sein Leben bis dahin genießen kann, wie sehr man es seinen Bedürfnissen und Vorlieben entsprechend (*jibunrashiku*) und mit Vitalität (*ikiiki to*) leben kann. Deshalb haben wir das Wort *shūkatsu* gewählt.« (Ichikawa Ai im Interview am 27.06.2016)

Ihr scheint es wichtig zu betonen – sicherlich nicht zuletzt als Reaktion auf die Kritik an diesem Begriff – dass es sich bei *shūkatsu* eben nicht um Sterbevorbereitung handelt, sondern dass es dabei eigentlich um das Leben gehe. Diese Uminterpretation gelingt ihr, indem sie die Vorbereitung auf das Ende als einen Prozess rahmt, der mit der Evaluation beginnt, ob man sein Leben bisher lebhaft genug und seinen eigenen Wünschen entsprechend leben konnte. Daraus abgeleitet wird die Frage, wie man eigentlich leben, d.h. wie man die noch verbleibenden Lebensjahre vor dem Tod verbringen möchte. Indem man alle organisatorischen Dinge rechtzeitig erledigt, fühlt man sich befreit von dieser Last und kann sich auf das Leben konzentrieren, so die Argumentation. Ichikawas Anliegen ist es in jedem Fall, *shūkatsu* mit positiven Emotionen assoziiert zu wissen, statt mit den negativen, die gewöhnlich um den Tod kreisen.

Auch die Vertreter der Shūkatsu Counselor Association (SCA) bedienten sich in unserem Interview des Vokabulars der Positivität, als sie die *shūkatsu*-Praxis beschrieben:

> »Das Verständnis von *shūkatsu* ändert sich langsam bei den Leuten, auch wenn viele Leute noch denken, es bedeute ›Lebensend-Aktivität‹ oder einfach nur die Vorbereitung auf den eigenen Tod, wie etwa die Vorbereitung des Grabs etc. Wir glauben aber, dass man, wenn man sich mit dem Ende seines Lebens auseinandersetzt, noch besser im Hier und Jetzt, noch mehr dem eigenen Selbst entsprechend (*jibunrashiku*) leben kann. Wir sehen das daher als eine positive (*maemuki*) Sache an.« (Matsunaga Atsushi, Shūkatsu Counselor Association, im Interview am 29.07.2016)

Auch an dieser Stelle sei auf die japanische Wendung hingewiesen, die die Positivität zum Ausdruck bringen soll: Herr Matsunaga bezeichnet die Aktivität als »*maemuki na mono*«, wobei *maemuki* wörtlich »vorwärtsgewandt« bedeutet, und im übertragenden Sinne als positive, konstruktive Einstellung übersetzt werden kann. Wenn ich diese Aufforderung an das Modell-Subjekt, sich seiner eigenen Sterblichkeit bewusst zu werden, daraus jedoch statt negativen Emotionen positive Handlungsmacht und Lebensfreude zu beziehen, polemisch zusammenfassen sollte, würde sie in etwa so lauten: »*memento mori*, aber *maemuki!*«.

4.3.4 »Informiere dich!« – Das beratene Selbst

Bei unserem Treffen überreichte mir Mutō Yoriko von der Shūkatsu Counselor Association einen Artikel, den sie für eine Zeitschrift verfasst hatte. Darin stellt sie die Anforderungen an Organisatoren einer Bestattung vor und gibt eine Schritt-für-Schritt-Anleitung der Rituale und Prozesse, die vom Tag des Todes, über die folgenden Tage bis hin zur Überführung der Urne auf den Friedhof erfolgen – und allesamt bedacht werden müssen. Sie lädt dazu ein, den traditionellen Ablauf zu hinterfragen und mahnt zugleich, Beerdigungen ruhig anzugehen, um Erschöpfung zu vermeiden (*ki wa raku ni mochimashō*, dt. etwa: »bleiben Sie ruhig, entspannt«). Die Bestattung erscheint hier als ein komplexer, erschöpfender Vorgang, bei dem es eine Unmenge an Details zu beachten gibt. Die Zunahme von Optionen verstärke dies.

> »Im Moment des Todes einer nahen Person stehen Familien vor vielen Optionen. Bewahren Sie einen kühlen Kopf, damit Sie die Rituale und Förmlichkeiten nicht aus der Ruhe bringen.« (Mutō Yoriko, Shūkatsu Counselor Association, Ausdruck eines Artikels)

Ihr Artikel ist ein Ratgeber für Menschen, die eine Bestattung organisieren müssen. Zunächst werden in solchen Publikationen üblicherweise die einzelnen Schritte vorgestellt, die eine Mischung aus religiösen Ritualen und Bräuchen, medizinischen und administrativen Prozeduren darstellen (vgl. Abschnitt 3.1). Dass diese Prozeduren überhaupt erklärungsbedürftig sind, deutet darauf hin, wie komplex sie sind, aber auch, dass das Wissen darüber, wie sie abzulaufen haben, entweder nicht mehr vorhanden oder nicht mehr ohne Weiteres abrufbar ist. Um sie handhab- und organisierbar zu machen, wird die Bestattung in Einzelschritte geteilt. An jedem einzelnen Punkt gibt es Dinge zu beachten und Entscheidungen zu treffen. Wer sich noch nie selbst mit einer Bestattung beschäftigen musste, dem wird womöglich beim Anblick dieser Übersicht geradezu schwindelig. Die Möglichkeit, einzelne Schritte zusammenzufassen oder zu überspringen und diese damit den eigenen Vorlieben und Ansprüchen anzupassen, kann vor diesem Hintergrund ebenso befreiend wirken, wie es neue Entscheidungszwänge hervorruft. Denn hierzu müssen sich die Betroffenen wiederum vorbereitend über alle ihre Optionen informieren, um eine informierte Entscheidung treffen zu können.

Ein solches gesellschaftliches Arrangement, in dem die Optionen und mit diesen zugleich die Unsicherheit zugenommen hat, kann mit Peter Gross als »Multioptionsgesellschaft« bezeichnet werden (vgl. Bergmann 2013: 19–24). Die Kehrseite: Wenn Menschen aus traditionellen Zusammenhängen herausgerissen werden und die Optionen zunehmen, gewinnen sie zwar mehr Freiheit, verlieren aber auch ein Stück Sicherheit (ebd. 19). Wenn traditionelle Orientierungsinstanzen ihre Deutungshoheit verlieren, entsteht ein »Zustand der Orientierungslosigkeit« (ebd. 20),

ein Orientierungsvakuum, das zu Überforderung führen kann. Da die Handlungsskripte nicht einfach »von alleine« laufen, so zumindest die – durchaus hinterfragbare – Annahme über traditionelle Orientierungsmuster, müssen sie vom Individuum immer wieder selbst gefunden werden. Dies bedeutet ein Moment der Freiheit und des Zwangs zugleich, was auch als die Ambivalenz der Individualisierungsthese (Beck) bezeichnet wird (ebd.): vermehrte Wahlmöglichkeiten führen zu einem Zwang, sich zwischen ihnen entscheiden zu müssen. An die Stelle traditioneller Orientierungsinstanzen treten nun, neben Expert*innen etwa aus der Medizin und anderen Wissenschaften, auch die Beratung in Form von Ratgeberliteratur und Berater*innen, Consultants und Coaches, was manche Beobachter*innen gar zu der Gesellschaftsdiagnose einer »Beratungsgesellschaft« verleitet (ebd. 17). Dies hängt auch mit dem gestiegenen Stellenwert von Wissen zusammen, das in der »Wissensgesellschaft« nicht nur als Informationswissen (was wird gewusst?), sondern vor allem als Prozesswissen (was machen wir mit diesem Wissen?), d.h. als Handlungsermöglichung, in Erscheinung tritt (ebd. 27).

> »Das schnelle Veralten von Wissen und der davon ausgehende Zwang, sich ständig aktiv um die Aktualisierung und Neubeschaffung weiteren Wissens kümmern zu müssen, schlägt sich in einem großen Bedarf an Beratung und dem Zurverfügungstellen derselben nieder.« (Bergmann 2013: 26)

Das Expertenwissen muss daher für die Endverbraucher*innen stets erst in Handlungswissen übersetzt werden. Dies führt zu einer Abhängigkeit von solchen Instanzen, die das Wissen in Handlungsoptionen übersetzen, d.h. es operationalisieren können. Der hohe Stellenwert von Wissen macht auf diese Weise Berater*innen unentbehrlich:

> »In der Wissensgesellschaft wird durch das Überangebot an Beratung außerdem suggeriert, dass eine gute, richtige Entscheidung nur auf legitimiertem Wissen, wie es Beratung zur Verfügung stellt, fußen kann.« (Bergmann 2013: 32)

Die *shūkatsu*-Industrie ist in diesem Sinne ein Beratungsmarkt, der die Orientierungslosigkeit ob der verlorenen traditionellen Orientierungsmuster und Problembewältigungsinstanzen auf der einen und der gestiegenen Optionenvielfalt auf der anderen Seite auffangen will. Die *shūkatsu*-Anbieter geben ihr Wissen mündlich in Seminaren sowie schriftlich in Form von »Lehrbüchern«, Ratgebern und Selbsthilfebüchern weiter und bieten auch individuelle Beratungen an. So bezeichnet Ichikawa Ai ihren Beruf als »Bestattungsberaterin« (*sōgi sōdan'in*); Mutō Yoriko bildet an ihrer Shūkatsu Counselor Association (SCA) sogenannte »*shūkatsu counselor*«, also »*shūkatsu*-Berater*innen« aus. Zahlreiche in der Bestattungsbranche Tätige tragen auf ihrer Visitenkarte neben ihrer Berufsbezeichnung zusätzlich den Titel »*shūkatsu*

counselor«, nachdem sie das von Mutō ins Leben gerufene Zertifizierungsprogramm durchlaufen haben. Diese Bezeichnung dient als Autorisierungsmechanismus, um ihre Expertise in Bezug auf die Themen rund um das Ableben sowie ihre Glaubwürdigkeit zu unterstreichen. Die Zusatzqualifikation als SCA Counselor ist dabei nur eine in einer Reihe von Zertifikaten. Der freie Journalist Yoshida Yūsuke hat in der Zeitschrift SONAE (Vol. 9, Sommer 2015) eine umfangreiche Liste von Zusatzqualifikationen im Bereich *shūkatsu,* Bestattung und artverwandter Branchen zusammengestellt.[91] Darin werden ganze 29 Qualifikationen aus den Bereichen Bestattung (*sōsai-kei*), Entrümpelung (*ihin-isan-kei*), *shūkatsu* (*shūkatsu-kei*) und Trauerbetreuung (*gurīfu kea*) aufgelistet. Die meisten von ihnen sind privat (*minkan shikaku*) mit Ausnahme einer einzigen, die von einer offiziellen Stelle anerkannt wurde (*kōteki shikaku*). Öffentlich anerkannt ist jedoch nicht gleichbedeutend mit einer staatlichen Zertifizierung wie etwa Arzt oder Anwalt, ohne die bestimmte Berufe gar nicht ausgeführt werden dürfen. Sowohl die privaten als auch die öffentlich anerkannten Zertifikate haben keinerlei Auswirkung auf die Berufserlaubnis. Ihre Funktion ist es lediglich, das Vertrauen der Kunden zu gewinnen und Glaubwürdigkeit auszustrahlen, insbesondere bei eher neuen Produkten, die noch wenig bekannt sind. Auch vermag es die Umbenennung von »Verkäufer*in« bzw. »Dienstleister*in« zu »Expert*in« bzw. »Berater*in« dem Akt des Kaufens eines Produkts seine kommerzielle Note zu nehmen. Sie erlangen durch diese Qualifikationen in jedem Fall einen Wissensvorsprung gegenüber den Kund*innen.

Auch eine historische Übersicht liefert der SONAE-Beitrag; aus dieser wird hier zitiert, um die historische Entwicklung der Zertifizierungen nachvollziehen und deren Boom zeitlich einordnen zu können. Sie kann gleichzeitig als eine Historisierung von *shūkatsu* angesehen werden:

- 1970: Japan wird zu einer »alternden Gesellschaft« (7 % Anteil)
- 1975: Einführung der Qualifikation als »Experte für Bestattungen und andere Zeremonien« (*sōsaishi*) durch die nationale Vereinigung der Vereine für gegenseitige Hilfe (*gojokai*)[92] für die vier wichtigen Lebenszeremonien (*kankonsōsai*), Zen-Nihon kankon sōsai gojo kyōkai, kurz: Zengokyō
- 1983: Einführung einer weiteren Qualifikation durch den Japanischen Bestatterverband, Zen-Nihon sōsaigyō kyōdō kumiai rengōkai, kurz; Zensōren
- 1994: Japan wird zu einer »alten Gesellschaft« (14 % Anteil)

---

91 Nicht umsonst sagte mir Mutō Yoriko von der SCA halb im Scherz bei unserem Interview, dass »Japaner Qualifikationen und Zertifikate lieben« und dies ein Anlass für sie war, ihr Seminarprogramm mit einem Zertifikat zu versehen.

92 Vgl. Abschnitt 3.3.

- 1996: Einführung einer (durch das Arbeitsministerium) öffentlich anerkannten Qualifikation (*kōteki shikaku*) durch einen Zusammenschluss der Zensōren und Zengokyō
- 2004: Boom von Bestattungsqualifikationen
- 2007: Japan wird zu einer »super-alten Gesellschaft« (21 % Anteil)
- 2008: Der Film »Okuribito« (dt.: »Nokan – Die Kunst des Ausklangs«, Oscar-Preisträger für den besten fremdsprachigen Film 2009) kommt in die Kinos und macht das Reden über Bestattungen salonfähig
- 2009: Das Wort *shūkatsu* wird kreiert
- 2010: Beginn des Life End Survey des METI (Publikation der Berichte 2011 und 2012)
- 2011: Boom von Qualifikationen mit Bezug zu *shūkatsu*
- 2013: Beginn der Publikation der Zeitschrift SONAE

Auch die eigene Publikationstätigkeit mit der Zeitschrift SONAE wird von den Autoren durch diese historische Übersicht in den Zertifizierungs- und *shūkatsu*-Boom eingebettet. Getreu dem Anspruch der Zeitschrift, den Leser*innen Orientierung im Dschungel des Informationsüberflusses zu geben, werden auf den folgenden Seiten Tipps bereitgestellt, wie man gute von schlechten Zertifizierungen unterscheiden kann. Dies ist ein häufig auftretendes Motiv in *shūkatsu*-Publikationen: Wie können Konsument*innen einen guten von einem schlechten Dienstleister, ein gutes von einem schlechten Produkt unterscheiden? Die unterschwellige und stellenweise sicherlich durchaus berechtigte Annahme ist, dass in einem kommerzialisierten System nicht jede Expertin ausschließlich im Sinne der Kunden agiert und nicht jedes Produkt von guter Qualität ist. In dieser Situation des Zwangs zur selbständigen Entscheidungsfindung aus vielen Optionen und Angeboten muss sich das Subjekt ein Urteilsvermögen über die Qualifikation der Dienstleister (und deren angebotene Dienstleistungen) erarbeiten. Dieses Urteilsvermögen ist dann die *soft skill*, die sich das Subjekt aneignen muss, um die richtige Entscheidung aus den zahlreichen Optionen treffen zu können. Das Subjekt muss somit selbst zu einem Experten über das Expertentum werden – und dies bedeutet Arbeit.

Das Beratertum und die Zunahme dessen Bedeutung ist im Kontext der allgemeinen Etablierung von Therapie und Beratung innerhalb der Gesellschaft (auch dessen nicht-pathologischen Teils) zu verstehen. Seit den 1970er Jahren sei laut Maasen (2011: 8) in Deutschland ein »Psycho-Boom« zu beobachten, der mit einer »diskursiv-institutionellen Explosion« von Therapie und Beratung einhergegangen sei. Auch in der japanischen Diskussion spielt dieser Trend unter der Bezeichnung »Psychologisierung der Gesellschaft« (*shakai no shinrigaku-ka*) eine Rolle. In einem japanischsprachigen Text, der die Psychologisierung der Gesellschaft thematisiert, bedient sich Shibuya (2011: 459) dabei wiederum einer Charakterisierung des Phänomens nach dem britischen Soziologen Nikolas Rose von 1999, demzufolge der

Psychologie in diesem Zusammenhang weniger die Aufgabe zukomme, Krankheiten zu heilen, als vielmehr zu Selbstmanagement anzuleiten, um individuelles Glück zu erreichen. Die japanische Sozialpsychologin und Lacanianerin Kashimura Aiko hat 2003 mit ihrem Buch »Clinical Psychology of the Psychologized Society« eine Analyse der Psychologisierung der Gesellschaft vorgelegt; der Psychologe und Publizist Saitō Tamaki (2009) greift ihre Kerngedanken auf und erläutert einige Entwicklungen im »psychologischen 20. Jahrhundert«, jedoch vor allem aus einer psychoanalytischen Perspektive. Eine im Gegensatz dazu an Foucaults Begrifflichkeit der Selbsttechnologien orientierte Untersuchung legt Makino (2012) vor, der in seinem Buch »Das Zeitalter der Selbstentfaltung« (*Jiko keihatsu no jidai*) den Boom der Selbsthilfeliteratur (auf Japanisch unter dem Begriff der »Selbstentfaltung«, *jiko keihatsu*) im Zeitverlauf seit der Nachkriegszeit nachverfolgt. Demnach habe die Psychologisierung der Gesellschaft in den 1960er und 70er Jahren an Fahrt aufgenommen, im Jahr 1995 habe dann die Selbstentfaltungsliteratur einen Wendepunkt erlebt und seit dem Jahr 2003 habe sich diese zu einem allgemein üblichen Phänomen entwickelt (*ippanka*). Hervorzuheben an Makinos Analyse ist, dass er seine Analyse vor dem theoretischen Hintergrund der Selbsttechnologien nach Foucault betrachtet. Im deutschen Sprachraum ist Maasens Analyse des »beratenen Selbst« instruktiv, da sie, ebenso wie in Ansätzen Makino, die gouvernementalitätstheoretische Perspektive hinzunimmt. Maasen versteht den Boom psychologischer Selbsterkenntnis[93] seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als ein Element der neoliberalen Regierungsrationalität:

> »Der wohl auffälligste Punkt ist der, dass Therapie und Beratung heute mit fulminanter Regierungswirkung ausgestattet sind. Als entfaltete und hoch differenzierte Technologien des Selbst werden sie als effiziente Instrumente hochspezifischer Selbst- und Fremdführung betrachtet, über die Individuen kompetent verfügen können, aber auch sollten, um sich gesellschaftsfähig zu erhalten (gesund, belastbar, arbeits- und beziehungsfähig, …).« (Maasen 2011: 8)

Dabei sei für die 1970er Jahre noch nicht von einer Regierungsweise die Rede; erst in den letzten Jahren könne man von Therapie und Beratung als »›Schlüsselkompetenz unternehmerischer Selbste‹ (z.B. Selbstmanagement) oder als ›partizipatives Führungsinstrumentarium moderner Unternehmen‹ (z.B. Coaching)« sprechen (ebd.). Therapie und Beratung setzen an den »Denormalisierungsängsten« (ebd. 20) – der Angst der Subjekte davor, zu stark von der Normalverteilung abzuweichen – an und machen sie dadurch regierbar. Das »Optimierungsmotiv« als angestrebte Maximierung der individuellen Lebenschancen macht die Analyse der eigenen Stärken

93 Gemeint ist mit dem »Psycho-Boom« nicht die Therapierung von tatsächlich Kranken, sondern von Gesunden.

und Schwächen und die proaktive Behandlung der Schwächen erforderlich (Selbstführung).[94] Die von Therapie und Beratung zur Verfügung gestellten Techniken der Introspektion, Inventarisierung und Sichtbarmachung von bislang Unsichtbarem werden hier nutzbar gemacht. Die Denormalisierungsängste müssen dabei immer wieder lautstark in Erinnerung gerufen werden, um die Notwendigkeit einer Problemlösung überhaupt erst deutlich zu machen:

> »Die diskursiv-institutionelle Explosion von Therapie und Beratung ko-produziert, von den Zeitgenossen zumeist unbemerkt, ein Verhältnis von Selbst und Gesellschaft, das sich zunehmend über die Schemata ›Problem/Lösung‹ oder ›Krise/Bewältigung‹ formiert.« (Maasen 2011: 9)

Die Subjekte müssen sich selbst und ihre Lebenssituation zunächst als »suboptimal« oder als »problematisch« empfinden (lernen), bevor sie sich vertrauensvoll in die Hände von Beratern begeben können und wollen. Dies wird etwa deutlich an einer Aussage von Ichikawa Ai, Bestattungsberaterin und Ko-Erfinderin des Wortes *shūkatsu*, auf die Frage nach den konkreten Sorgen und Fragen, mit denen ihre Kunden zu ihr kommen:

> »Alle haben unterschiedliche Sorgen, aber viele meiner Kunden kommen zu mir in die Beratung und sagen, *dass sie gar nicht wissen, was sie nicht wissen (nani ga wakaranai ka ga wakaranai tte ossharun desu)*.« (Ichikawa Ai im Interview am 27.06.2016, Hervorh.DM)

Viele der Teilnehmer*innen an den Vortragsveranstaltungen und Workshops Ichikawas haben scheinbar nicht nur diffuse Ängste bezüglich der Bestattung ihrer Angehörigen, sondern nunmehr auch hinsichtlich ihrer eigenen Bestattung. Doch sie wissen noch nicht so recht, was eigentlich ihr Problem ist. Um ihr Problem überhaupt erst benennen zu können, müssen sie sich erst darüber informieren, was für Fallstricke das Ableben überhaupt für sie bereithält. Das heißt, sie müssen sich der möglichen Probleme erst noch gewahr werden, das Ableben für sich selbst also »problematisieren«, um auf geeignete Lösungen zu kommen. Eine Aufforderung, die im *shūkatsu*-Programm kommuniziert wird, ist also: »Sieh dich/dein Ableben/das Ableben der Angehörigen als Problem und finde eine Lösung!«

Das Dispositiv, in das sie sich zur Informationsbeschaffung begeben sollen, ist ein Lerndispositiv: auf Messen (z.B. *shūkatsu fea* oder *shūkatsu fesuta*) oder Seminarveranstaltungen wie die der SCA oder in Universitäten (z.B. die im Rahmen der Programme für lebenslanges Lernen/Seniorenstudium angebotene Seminarreihe zum

94 Dazu komme das Element der Fremdführung, das Maasen (2011: 20) als Gemeinwohlgebot bezeichnet. Vgl. Abschnitt 4.3.2.

Lebensende der Chiba Universität), bei Einzelberatungen, oder daheim mit entsprechenden Lehrbüchern, Zeitschriften und Informationsbroschüren sollen sie sich eine »Bestattungs-Kompetenz« (*sōsai riterashī*, vgl. Shūkan Asahi 2016) aneignen. Die Technik des Lernens, die sie etwa auf Messen anwenden müssen, wird durch einen bestimmten Raumaufbau inzentiviert, der mit einem schulischen Setting mit Sitzreihen vergleichbar ist, welche auf ein Podium gerichtet sind, und Tischen, damit mitgeschrieben werden kann. Anders als in der Schule oder der Universität jedoch reden die Teilnehmer*innen von *shūkatsu*-Messen selten miteinander, da sie nur für diese eine Veranstaltung zusammenkommen. Es geht nicht um den Austausch, sondern um Informationsvermittlung durch die Berater*innen an die Zuhörer*innen; zu einem Austausch kann es höchstens in einem direkten Beratungsgespräch kommen.

Abbildung 17 zeigt einen Screenshot der *shūkatsu*-Webseite von AEON Life. Auf einem der Fotos ist eine *shūkatsu*-Messe abgebildet. Zu sehen sind darauf Besucher*innen, die den Vorträgen lauschen und die Broschüren durchblättern, sich also intensiv mit dem Material auseinandersetzen und sich Informationen vermitteln lassen. Auch im geschriebenen Text kommt die Botschaft des Lernens zum Ausdruck: »Möchten Sie mit AEON Life gemeinsam lernen? Möchten Sie mit uns gemeinsam die verschiedenen Sorgen (*shinpaigoto*) bezüglich Nachlass, Pflege, Testament, Versicherung, Grab, Bestattung etc. lösen?« Erst auf dieser Grundlage, so wird suggeriert, können die Adressierten eine für sie gute Entscheidung treffen.

*Abbildung 17: Besucher*innen einer shūkatsu-Messe.*

Quelle: Screenshot von www.aeonlife-shukatsu.jp, 15.02.2019.

Im Rahmen dieses Lerndispositivs haben die Anbieter auf dem Selbsthilfebücher-Markt mit *shūkatsu* ein neues Genre etabliert, dessen Story Line davon ausgeht, dass es unter den (anderen) kommerziellen Anbietern zahlreiche dubiose, betrügerische

Unternehmen gibt, welche die Gutgläubigkeit der Kunden ausnutzen. Es liegt daher auch in der Verantwortung der Kunden, diese auseinanderzuhalten. Hierfür sind sie ironischerweise doch wieder auf dieselben Berater*innen angewiesen, denen sie ein gesundes Misstrauen entgegenzubringen angehalten werden. Die Qualitätskontrolle wird damit in die Hände der Konsument*innen gelegt. Die Belohnung dafür, dass die Nutzer*innen diese Kompetenz der Qualitätskontrolle erwerben, ist das Versprechen, dass sie ihre Entscheidung nicht bereuen werden, da sie diese schließlich selbst getroffen haben. Hierzu ist es auch nötig, dass sich die Kund*innen ein Wissen über Bestattungen erarbeiten, das sie befähigt, auf die vielen Fragen nach dem *customizing* der Bestattungsexperten zu antworten. Dafür müssen sie sich ein bestimmtes Vokabular aneignen, die Abläufe kennenlernen, sich der verschiedenen Optionen gewahr werden. Damit erleichtern sie den Dienstleistern ihre Arbeit und werden in den Arbeitsprozess direkt involviert. Das aktiv ablebende Subjekt wird damit zum (unbezahlten) Ko-Produzenten oder zum »Prosumer« der Bestattungsdienstleistungen.

4.3.5 »Vermeide negative Emotionen, indem du vorsorgst!« – Das präventive Selbst und das Anti-Subjekt

Die gesamte *shūkatsu*-Praxis wird aus Negativ-Szenarien abgeleitet, die es über individuelles Handeln zu vermeiden gilt: man möchte etwa kein »bindungsloser/umherwandernder Buddha« werden (*muenbotoke*); man möchte kein »Sterbeortflüchtling« (*shinibasho nanmin*), »Pflegeflüchtling« (*kaigo nanmin*) oder »Alten-Flüchtling« (*kōrei nanmin*) werden, der auf Grund unzureichender Vorsorge keinen Platz in einer Pflegeeinrichtung bekommt. Das Modell-Subjekt wird dementsprechend nicht nur durch positive Aussagen darüber, wie es zu sein hat, definiert, sondern auch über negative Aussagen darüber, wie es nicht zu sein hat. Daraus lässt sich ein Anti-Subjekt ableiten, in dem alle die Eigenschaften versammelt sind, von denen das Modell-Subjekt abgegrenzt wird.

Wenn das Modell-Subjekt ein pro-aktiv handelndes ist, so ist das Anti-Subjekt eines, das sich über sein eigenes Ableben keinerlei Gedanken macht bzw. noch schlimmer, eines, das trotz der Gedanken und eines möglicherweise daraus entstehenden Problembewusstseins nicht handelt. Das Nicht-Handeln des Subjekts wird damit zur Ursache für negative Emotionen bei den Hinterbliebenen, da es diesen zur Last fällt. Eine solche negative Emotion, die in Ichikawas Vorträgen und Texten immer wieder thematisiert wird, ist das Thema »Reue« (*kōkai*). So trägt eines ihrer Bücher den Titel »Eine Bestattung ohne Reue« (*Kōkai shinai o-sōshiki*); in einem Vortrag spricht sie etwa über die Reue, die Menschen empfinden, die eine Bestattung ausrichten mussten:

> »Bei meinen Beratungen über Bestattungen erzählen mir viele von Dingen, die sie bereuen, die ihnen Schwierigkeiten bereitet hätten. Ich will da ja gern helfen, aber in dem Moment, in dem mir die Leute von Reue und Schwierigkeiten erzählen, ist die Bestattung schon vorbei. Das kann man nicht wieder geraderücken.« (Shūkatsu fukyū kyōkai 2012, 2'47')

Bei Bestattungen habe man – im Gegensatz vielleicht zu Hochzeiten – nur einen Versuch und wenn dabei etwas schiefgeht, könne man es nicht wiedergutmachen, denn da sei es bereits zu spät. Das Gefühl der Reue darüber, dass etwas schiefgegangen ist, kann einem im Nachhinein niemand nehmen:

> »Ich habe für meine Mutter eine ganz individuelle, zu ihr passende Bestattung ausgerichtet, aber danach habe ich mich schon gefragt: War das so in Ordnung? Hätte das meiner Mutter selbst gefallen? Diese Zweifel und die Reue darüber haben mich nicht losgelassen. Wenn ich sie doch nur nach ihren Wünschen gefragt hätte, wären meine Zweifel und Gewissensbisse verflogen. Aber die einzige Person, die meine Zweifel hätte auflösen können, war nicht mehr da. Daher ist es wichtig, so etwas zu Lebzeiten zu besprechen.« (Ichikawa Ai im Interview am 27.06.2016, Übers. & Zsfsg. DM)

Die Mutter, die ihr eigenes Ableben nicht vorbereitet hat, wird auf diese Weise (im Rahmen der *shūkatsu*-Praxis) als Anti-Subjekt dargestellt. Sie hätte ihrer Tochter die negativen Emotionen ersparen können, wenn sie ihr ihre Wünsche vorab mitgeteilt hätte. Dies ergänzt die Erzählung Ichikawas, dass *shūkatsu* eine positive (*maemuki*) Aktivität ist. Das Befolgen der Modell-Praxis wird mit positiven Emotionen assoziiert, da das Nicht-Befolgen negative Emotionen produziere.

Gerade weil Bestattungen, wie auch Tamagawa (2011) schreibt, sporadische und plötzliche Konsumentscheidungen sind, haben die Konsument*innen hier nicht die Chance, sich über kontinuierlichen, regelmäßigen Konsum die notwendige Konsum-Expertise anzueignen. *Shūkatsu* ist damit ein Appell, sich über diese Konsumentscheidung langfristig Gedanken zu machen und sich zu vergegenwärtigen, was alles schiefgehen kann, bevor es soweit ist – und dies nach Möglichkeit zu vermeiden, indem die persönlichen Wünsche für die Hinterbliebenen festgehalten werden. Das Ziel ist also nicht nur eine »dem Selbst entsprechende Bestattung« (*jibunrashii sōgi*), sondern auch, unschöne Erlebnisse sowie eine »gescheiterte« Bestattung zu vermeiden. So steht auch auf der Titelseite des Shūkan Asahi MOOK (2010), in dem *shūkatsu* erstmals geprägt wurde: »10 Gebote, um bei der Bestattung nicht zu scheitern (*shippai shinai*)«. Im Nachhinein, so die Kernaussage, ist es zu spät, sich darüber Gedanken zu machen, aber wer im Voraus alle Aspekte, die schiefgehen können, berücksichtigt und Varianten einplant, kann eine erfolgreiche Zeremonie für seine Verwandten organisieren bzw. seinen Hinterbliebenen durch

umfangreiche Vorsorge Umstände ersparen. Die Modell-Praxis zielt darauf ab, unangenehme Eventualitäten im Voraus zu bedenken, um am Ende alles richtig machen zu können. Dies wird über das negative Bild der Anti-Modellpraxis (wie es nicht gemacht werden soll) erzeugt: das nicht vorsorgende Subjekt ist ein gescheitertes. Das (aktuell noch) nicht vorsorgende Subjekt hat sich selbst als defizitär zu verstehen und entsprechende Maßnahmen zu ergreifen, um dieses postulierte Defizit auszugleichen. Prävention lautet hier der Imperativ, der dafür sorgt, dass ein »Schaden antizipiert [wird], der meist gar nicht eintritt, weil er vorsorglich verhindert werden soll« (Lengwiler/Madarász 2014b: 11). Die Risiken, die durch präventive Mittel abzumildern sind, erscheinen deshalb real, weil sie möglich oder wahrscheinlich sind. Gerade in Bezug auf lebensverlängernde Maßnahmen ist das Subjekt dazu angehalten, seine Langlebigkeit als Risiko zu betrachten und die negativen Konsequenzen für die Gemeinschaft zu reduzieren.

Die Technik der Prävention wird damit zu einem Leitmotiv. Nicht umsonst lautet der Titel der vom Verlag der Sankei Shinbun herausgegebenen Shūkatsu-Zeitschrift »SONAE«. SONAE, auf Japanisch mit Katakana geschrieben, ist eine Substantivierung des Verbs *sonaeru* 備える, »vorbereiten, sich ausrüsten, Vorkehrungen treffen, vorsorgen«.[95] Muttersprachler assoziieren damit die Versorgung mit Vorräten für den Notfall oder die Vorbereitung auf eine schwierige Situation. Eine adäquate Vorbereitung (des Betroffenen) fördert hiermit eine adäquate Trauerbewältigung (der Hinterbliebenen).

4.3.6 »Work Hard, Die Working Hard!« – Kaneko Tetsuo als beispielhaftes Modell-Subjekt

In den vorangegangenen Abschnitten wurden Imperative gesammelt, die ein imaginäres *shūkatsu*-Modell-Subjekt charakterisieren. Modell-Praktiken leben jedoch auch von realen Vorbildern, die ihr Leben – und in diesem Fall: Sterben – öffentlichkeitswirksam mitteilen. Sie werden zu Propheten von normativen Vorstellungen und damit verknüpften Praktiken.

Im Jahr 2012 verstarb der aus Radio, Fernsehen und Zeitschriften national bekannte Journalist Kaneko Tetsuo im jungen Alter von nur 41 Jahren an einem Lungenkarzinoid.[96] Diese äußerst seltene Krankheit hat keine Heilungschancen und so

95 In einer anderen Schreibung kann *sonaeru* auch mit 供える, »darbringen, opfern, ein Opfer bringen« (z.B. Blumen oder Süßigkeiten für die Götter) geschrieben werden. Dies passt insofern, als das Schriftzeichen für dieses *sonaeru* auch in dem Wort *kuyō* 供養, buddhistische Totenandacht, vorkommt. Diese Doppeldeutigkeit wird aber von Muttersprachlern nicht vordergründig wahrgenommen, so das Ergebnis meiner Interpretationsgruppen.

96 Es handelt sich hierbei zwar nicht um Krebs, aber der Einfachheit halber bezeichnet Kaneko die Krankheit trotzdem an manchen Stellen so. Sein Buch hat damit auch zum Ziel, die Krank-

wurde auch Kaneko von mehreren Krankenhäusern abgewiesen. In seinen Memoiren beschreibt er, wie er mit dieser Diagnose umgegangen ist. So haben ihm die Ärzte angeraten, sich in ein Hospiz zu begeben und sich auf Palliativversorgung (*shūmatsuki iryō* bzw. *kanwa kea*) einzustellen. Er beschließt, seine Krankheit nicht öffentlich zu machen, arbeitet weiterhin in seinem zeit- und reiseintensiven Job als Fernseh- und Radiojournalist und Preisanalyst und sucht nach alternativen Behandlungsmöglichkeiten. Diese findet er dann tatsächlich und begibt sich in Behandlung bei einem Arzt, dessen Termine er irgendwo zwischen die Arbeitstermine schiebt. Zunächst verbessert sich sein Krankheitszustand und es sieht kurzzeitig danach aus, als könnte er dem sicheren Tod noch entgehen. Doch letztlich bilden sich Metastasen und er wird bettlägerig. Nach einer Nahtoderfahrung entscheidet er sich, seine Memoiren aufzuschreiben, die postum veröffentlicht werden sollen. Seine ebenfalls werktätige Frau unterstützt ihn dabei und lässt für die Pflege ihres Mannes für einige Zeit ihre Karriere ruhen. Die Memoiren erschienen 2012 im Verlag Shōgakukan unter dem Titel »Meine Art zu sterben. 500 Tage *ending diary*« (*Boku no shinikata. Endingu daiarī 500 nichi*). Die mediale Aufmerksamkeit wurde ihm nicht nur aufgrund seiner Prominenz zuteil, sondern auch weil er sich vor seinem Tod aktiv um die Organisation seiner Bestattung, um sein Grab und um die Erlangung einer spirituellen Einstellung zu Leben und Tod (*shiseikan*) in einem Tempel bemüht hat.

Kaneko verkörpert in vielerlei Hinsicht modellsubjekthafte Praktiken in Japan, sei es in Bezug auf sein Ableben oder in Bezug auf sein Arbeitsethos. Er war freischaffender Journalist und Unternehmer und hat sich seine Traumkarriere als »Vertriebsjournalist« (*ryūtsū jānarisuto*) aufgebaut, ohne dass es diesen Beruf vorher gegeben hätte. Seine Leidenschaft für das Suchen des besten Preis-Leistungs-Verhältnisses hat er sich bereits während der Kindheit angeeignet, als er für seine Mutter einkaufen gehen sollte. Darauf hat er später seine gesamte Karriere gegründet: Beratung für Hausfrauen, welche Produkte wann und wo am günstigsten zu haben sind. Die Arbeit ist in seinem Leben sehr wichtig, hat er doch seinen Traumjob selbst kreiert. Sie hält ihn auch noch nach seiner tödlichen Diagnose am Leben und gibt ihm ein Stück Normalität:

> »Die Arbeit war meine Rettung.« (Kaneko 2012: 13, Übers.DM)
> »Ich habe weitergearbeitet. Die Arbeit war meine einzige Stütze.« (ebd. 14)
> »Ich wollte nicht aufhören zu arbeiten. Die Arbeit war mein Wunsch zu leben.« (ebd. 86)
> »Meine Arbeit ist alles für mich. Sie ist mein Lebenselixier (*ikigai*).«[97] (ebd. 89)

---

heit und ihre Heilungsoptionen bekannter zu machen, zumal sie von der von Krankenkassen gezahlten Medizin als unheilbar eingestuft wird.

97 Zum Konzept *ikigai* vgl. Mathews (2014).

Aber er verkörpert auch das Idealbild des Workaholic, der in Japan immer »vielbeschäftigt« (*isogashii*) zu sein hat, auch wenn dies auf Kosten seiner Gesundheit geschieht. Die Gesundheit hat hier nicht Vorrang vor den Aufgaben, die man sich selbst setzt bzw. die einem gesetzt wurden und die man den Anderen gegenüber zu erfüllen schuldig ist. Es gilt als heldenhaft, sich wider besseren Wissens zu weigern, die Arbeit niederzulegen und sich bis zum letzten für seine Arbeit aufzuopfern. So listet er weiterhin zwei Mal seinen Wochenplan auf, um zu verdeutlichen, wie beschäftigt er immer gewesen ist, einmal zum Zeitpunkt seiner Diagnose und einmal einige Monate später (ebd. 71, 88). Er ist ein Leistungs- und Performance-Junkie, definiert sich in hohem Maße über seine Arbeit und seine Geschäftigkeit (*isogashisa*). In der Arbeit kann er sich selbst verwirklichen, sie erfüllt ihn und macht ihn zufrieden (*jūjitsu shiteita*, S. 70). Üblicherweise hat er 16 Stunden gearbeitet und nur vier Stunden am Tag geschlafen, wie er schreibt. Wenn er über seine Arbeitsleidenschaft redet, geschieht dies zum Teil aber doch aus Rechtfertigungsdruck darüber, dass er womöglich mehr hätte auf seine Gesundheit achten und weniger arbeiten müssen. Dies scheint an einigen Stellen auf, etwa auf S. 73, wo er seinen Zeitplan als »übermenschlichen Tagesablauf« (*chōjinteki na sukejyūru*) und seinen Tod gar als göttliche Strafe für seine Überarbeitung bezeichnet:

> »Vielleicht habe ich selbst mein Leben im Schnelldurchlauf abgespult. Hat Gott vielleicht die Notbremse gezogen, weil ich dabei zu schnell unterwegs war?« (Kaneko 2012: 71)

Selbst nach der Diagnose und als er seine Behandlung beginnt, reduziert er sein Arbeitsvolumen nicht etwa, sondern erhöht es noch. Dadurch, dass er niemandem seine Diagnose mitteilt, flattern die Angebote auch weiterhin ein und er möchte keines der Angebote ablehnen. Es scheint jedoch so, als wolle er eben dadurch, dass er sich in die Arbeit stürzt, vermeiden, wie ein Kranker behandelt zu werden und keine Angebote mehr zu bekommen, da ihn die Arbeit am Leben erhält, wie er immer wieder betont: »Meine Arbeit hat mir auch psychisch viel gebracht« (ebd. 89). Er räumt ein, dass er sich bewusst ist, dass man ihm vorwerfen könne, er hätte möglicherweise länger gelebt, hätte er sich mehr auf seine Behandlung konzentriert als auf die Arbeit. Aber hätte er dies tatsächlich getan und sich aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen, so wäre er für sich allein gestorben, wie er sagt (ebd. 90). Die Bedeutung von Arbeit für die Identität darf hier nicht unterschätzt werden, vor allem bei einer Person wie Kaneko, die sich gänzlich über die Arbeit definiert und darin ihre Erfüllung findet. Die Arbeit hilft gegen Einsamkeit, ist subjektiv sinngebend, gibt aber vor allem ein Gefühl der Zugehörigkeit zur Gesellschaft und zur Gemeinschaft der Lebenden, Gesunden. Wer arbeitet, ist am, aber auch im Leben.

> »Ich wollte mich in die Gesellschaft einbringen, indem ich bis zum letzten Atemzug arbeitete. Im Ergebnis bin ich zwar vielleicht mit 41 in Rente gegangen, aber immerhin habe ich bis zum Umfallen gearbeitet. Nein, ich arbeite sogar nach dem Umfallen noch weiter. Ich kann wahrlich von mir sagen, dass ich ein Leben lang nie Urlaub genommen habe.« (Kaneko 2012: 156)

Immer weiterzuarbeiten ohne seine Diagnose kundzutun, versetzt ihn allerdings in die unangenehme Lage, seine Auftraggeber nicht vertrösten zu können. Er kann es sich in dieser Situation nicht leisten, doch einen Tag länger im Bett zu bleiben als mindestens vom Arzt empfohlen, und fühlt sich gedrängt, seinen Zeitplan überzuerfüllen – vielleicht auch, um noch möglichst viel zu schaffen und sein Lebenswerk so weit wie möglich fortzuführen.

Er begründet jedoch seine Motivation weiterzuarbeiten nicht nur mit Eigennutz, sondern aus einem Verantwortungsgefühl heraus, das er seinen Kollegen gegenüber fühlte:

> »Als ich erfahren habe, dass ich krank bin, war mir klar, dass ich damit den Anderen Unannehmlichkeiten bereiten würde (*meiwaku wo kakeru*). Ich konnte mir keine Auszeit von der Arbeit nehmen, nur weil ich unheilbar krank war.« (Kaneko 2012: 13)

Er äußert sogar noch Verständnis und Rücksichtnahme für einen Comedian, der sich regelmäßig über ihn lustig macht. Dieser müsste ja aufhören, Kaneko nachzuäffen, wenn der seine Diagnose bekannt gäbe:

> »Wenn ich öffentlich bekanntgeben würde, dass ich Krebs habe, würde das Unannehmlichkeiten für alle Beteiligten mit sich bringen. Das würde mir auch dem Comedian gegenüber leidtun.« (Kaneko 2012: 13)

Kanekos überraschender Tod, seine selbst organisierte Bestattung in einem Tempel direkt neben dem Tōkyō Tower – einem Ort, an dem nur Prominenz und Elite begraben werden können – und nicht zuletzt seine Memoiren wurden im Zusammenhang mit *shūkatsu* als eine beispielhafte Lebensendvorbereitung diskutiert. Fluch und Segen zugleich, war seine Krankheit auch eine Möglichkeit für ihn, sich mit seiner Sterblichkeit und seinem Tod auseinanderzusetzen. Allerdings hat er ausgerechnet der spirituellen Bearbeitung des Todes (*shiseikan*), wofür er sich extra in einen Kurs eingeschrieben hat, am wenigsten Zeit eingeräumt. Seine Prioritäten lagen bei seiner Behandlung als dem letzten Versuch, doch noch am Leben zu bleiben, und bei seiner Arbeit. Die Form seiner Bestattung und des Grabs hat er als Selbstinszenierung konzipiert: mit Hilfe seiner Prominenz und mit ein bisschen Glück kommt er an einen Grabplatz direkt neben dem Tōkyō Tower, der als einer der höchs-

ten Türme Tōkyōs praktisch von überall aus sichtbar ist. »Ich fände es schön, wenn ihr an mich denkt, wenn ihr zum Tōkyō Tower schaut«, ist seine Devise bei dieser Wahl (zit. in SONAE 2013, Sommerausgabe). Wenn er schon frühzeitig sterben muss, so möchte er allen in guter Erinnerung bleiben und wünscht es sich auch, dass die Leute an ihn zurückdenken.

Kapitel 4 seiner Memoiren steht unter dem Titel: »Der letzte Job ist die Vorbereitung auf den Tod« (*saigo no shigoto wa shi no junbi*). Die Lebensendvorbereitung als Aufgabe zu konzipieren, die einer Arbeit, einem Auftrag bzw. einem Job gleicht, ist die logische Fortführung eines arbeitszentrierten Selbständigen-Daseins. Aktivitäten zur Vorbereitung auf das eigene Ableben erhalten einen Modell-Charakter insbesondere wenn sie von Prominenten propagiert werden. Dabei ist zu berücksichtigen, was für Leute mit welchen Hintergründen hinter diesen Aktivitäten stehen. Es ist davon auszugehen, dass Kanekos Beruf als Freischaffender und damit selbständiger Unternehmer, der seine Arbeitspraktiken bereits in einem starken Umfang zu managen gelernt hat, einen Einfluss darauf hat, wie er sein Lebensende konzipiert. Auf diese Weise werden Management-Praktiken, die aus dem Unternehmertum stammen, auch auf den Bereich der Lebensendvorbereitung übertragen. Auch Ichikawa ist Unternehmerin, hat sie sich doch als Bestattungsberaterin selbständig gemacht; ebenso Mutō Yoriko von der SCA, die eigentlich noch eine Firma in einem ganz anderen Bereich leitet. Es ist aus dieser Perspektive sicherlich nicht verwunderlich, dass diese Unternehmerpersönlichkeiten ausgerechnet diejenigen Praktiken, die sie am besten kennen und die sich in ihrem Arbeitsleben bewährt haben, auf die Lebensendvorbereitung, deren Wortführer sie werden, anwenden und als erfolgsversprechende Praktiken propagieren.

Als Kaneko im Juli 2012 an einer Lungenentzündung erkrankt, weiß er, dass das Ende naht. Er sagt daraufhin seine Auftritte ab und konzentriert sich auf Telefoninterviews und auf das Verfassen seiner Bücher. Seine andere Aufgabe ist die Vorbereitung auf sein Ableben. Er muss ein Testament aufsetzen, die Bestattung vorbereiten, sich einen postumen buddhistischen Namen geben lassen (*kaimyō*) und muss feststellen, dass die Abwicklung eines Menschenlebens einen Berg an Organisation und Bürokratie erfordert: »Es gibt so viele Sachen, die zu erledigen sind« (Kaneko 2012: 120). Am 22. August 2012 stirbt er fast, nachdem er eine Woche lang Tag und Nacht sein Buch (nicht seine Memoiren) redigiert hat. Er fragt sich, warum er von den Todesengeln (*o-mukae*) noch einmal verschont geblieben ist, und kommt zu dem Schluss, dass er wohl vor seinem Tod noch etwas erledigen müsse.

> »Dass ich dem Tod noch einmal von der Schippe gesprungen bin, musste wohl daran liegen, dass ich noch etwas zu erledigen hatte. Ich wusste auch, was das war. Es ging um etwas nach meinem Tod. Auf die eine oder andere Weise hatte ich als ›Vertriebsjournalist‹ immer Informationen ausgesendet. Ich beschloss, auch mein Ableben und meine Bestattung als Information auszusenden. Kluge

> Entscheidungen, ein kluger Konsum machen das Leben reicher. Das war immer ein Leitspruch von mir gewesen. Die Bestattung ist auch ein Teil des Lebens, denn mit ihr fällt der Vorhang. Diese allerletzte Entscheidung wollte ich nicht in den Sand setzen.« (Kaneko 2012: 123–124)

Diese Textstelle ist deshalb zentral, weil sie explizit macht, wie die Bestattung als eine Konsumentscheidung unter vielen anderen Konsumentscheidungen im Leben konzipiert wird. Wer, wenn nicht Kaneko, der sein gesamtes Leben damit zugebracht und damit sein Geld verdient hat, Menschen Tipps zum klugen Einkaufen zu geben, sollte dafür geeignet sein, auch in Bezug auf das Ableben Konsumtipps zu geben? Es erscheint nur logisch, dass Kaneko seinen Lebensinhalt auch zu seinem Ablebensinhalt macht. Würde er bei dieser letzten Konsumentscheidung etwas falsch machen, könnte sein gesamtes Lebenswerk in Frage gestellt werden. Er benutzt dabei dieselbe Sprache wie Ichikawa: »Ich beschloss, mein eigenes Ableben als meinen letzten Job anzusehen und es dementsprechend zu produzieren«[98] (Kaneko 2012: 124). Selbstproduktion über klugen Konsum.

Kaneko beginnt zunächst mit seiner Nachlassverwaltung und sortiert seine Finanzen. Danach kümmert er sich um die Beerdigung, weil sein Anwalt ihm nahelegt, dass die Hinterbliebenen sich nach dem Tod einer Person oft streiten (*momeru*) und man dies verhindern könne, indem man es selbst macht. Kaneko nimmt sich dieser Aufgabe an und nimmt auch eine normative Handlungsaufforderung an seine Leserschaft vor:

> »Auch wenn sie alle gleichermaßen um den Verstorbenen trauern, streiten sie sich am Ende ums Geld. Auch wenn sie sich auf keinen Fall streiten wollen, kann man nicht ausschließen, dass sie es trotzdem tun, wenn man das nicht selbst vorher geklärt hat. Es wäre verkehrt (*okashii*), hier als Sterbender untätig zu bleiben, wenn man das doch weiß.« (Kaneko 2012: 126)

Nichts zu unternehmen wird als falsch (*okashii*) markiert, sodass es geradezu zur Pflicht wird, selbst etwas zu tun. Dies ist die Verantwortung, die das ablebende Selbst den Hinterbliebenen in spe gegenüber hat, damit diese sich nicht streiten. Auch seine Bestattungsvorbereitung begründet Kaneko unter anderem aus dem Gedanken heraus, niemandem Unannehmlichkeiten bereiten zu wollen: »Um meiner hinterbliebenen Frau und allen Beteiligten Unannehmlichkeiten zu ersparen, wollte ich einen Plan aufstellen« (ebd. 127). Da er erfährt, dass alle Bankkonten zunächst

---

98 Im Original: *Watashi wa jibun no ›saigo‹* 最期 *wo, saigo* 最後 *no shigoto toshite, purodyūsu shiyō to shiteita*. Im Original steht »produce« als Anglizismus. Gemeint ist hiermit mehr eine Inszenierung (im Sinne von Selbstinszenierung). Diese Bedeutung schwingt nicht unbedingt im deutschen Wort »produzieren« mit, jedoch im englischen »produce« bzw. wird mit dieser Nuance von Japanischsprecher*innen benutzt.

eingefroren werden, wenn man stirbt, veranschlagt er die Kosten und überweist das für die Bestattung nötige Geld auf das Konto seiner Frau. Gleich nach dem Tag seiner Nahtoderfahrung lässt er einen Bestatter zu sich nach Hause kommen, wobei selbst dieser überrascht davon ist, dass Kaneko seine eigene Bestattung planen möchte. Auf den folgenden Seiten erklärt er detailliert seine unterschiedlichen Optionen und auf welcher Grundlage er welche Konsumentscheidung getroffen hat. Er ist stolz darauf, alles bis ins Detail geplant zu haben: »Natürlich habe ich auch die Fahrtkosten für meine Frau einkalkuliert« (ebd. 130). Er bedauert, dass er nicht mehr selbst die Leute zum Lachen bringen und erfreuen kann, aber durch die »Produktion« (*purodyūsu*, vgl. Fußnote 98) seiner Bestattung kann er doch die Leute noch ein letztes Mal erfreuen. Diese Vorbereitung habe ihm viel Spaß gemacht. Sogar den Dankesbrief (*kaijō reijō*) für die Teilnahme an der Beerdigung, der zum Schluss verlesen und verschickt wird, schreibt er selbst. Kurzzeitig überlegt er sogar, die »Produktion« seiner Bestattung an einen Drehbuchautor abzugeben, doch dann wurde er von seinem Manager umgestimmt, der ihn darauf verweist, dass es bereits einen gewissen festgelegten Ablauf einer Bestattung gebe und man da nicht allzu viel selbst choreografieren könne. Kaneko legt mit seiner Zeremonie trotzdem ein Modell dafür vor, wie man sich selbst über die eigene Bestattungsplanung produzieren kann. Eine solche selbstproduzierte Bestattung steht allerdings nur Menschen mit gewissen Mitteln zur Verfügung und kann deshalb in diesem Umfang nicht wirklich als Modellpraxis für die Allgemeinheit gelten.

Es belastet ihn allerdings, dass er trotz aller Mühen, niemandem zur Last zu fallen, doch auf die Hilfe anderer angewiesen ist und diesen eben doch Lasten aufbürdet. Sein Ziel ist es jedoch, diese Last möglichst klein zu halten. In seinem paradigmatisch als »Die richtige Sterbeweise lernen« betitelten Unterkapitel schreibt er:

> »Ich will niemandem zur Last fallen. Nichtsdestotrotz belaste ich bei meinem Kampf gegen die Krankheit meine Frau, die Ärzte und die Pfleger. Gerade deswegen will ich diese Bürde so gering wie möglich halten.« (Kaneko 2012: 143)

Es ist nur schwer für ihn zu ertragen, dass er doch Menschen eine Bürde mit seinem Ableben auflastet. Das widerspricht dem eigenständigen, unabhängigen, selbstverantwortlichen und vor allem: gesunden (!) Menschen, der für sich selbst sorgen kann. Sobald eine Krankheit ins Spiel kommt, sind Menschen auf andere Menschen angewiesen und dies scheint unerträglich zu sein, wenn die Norm besagt, dass man andere nicht behelligen soll. Kaneko will unbedingt weiterarbeiten, aber um seinen Arbeitskollegen keine Unannehmlichkeiten zu bereiten, lastet er seinen Pflegern eine Last auf (indem er daheim weiterarbeitet und alles auf seine Arbeit ausgerichtet ist, während er Heimpflege bekommt). Das bedeutet im Umkehrschluss, dass man immer irgendjemandem eine Bürde auflastet, man kommt schlichtweg nicht umhin und muss damit leben. Diese Bürde, die man anderen auflastet, mit sich

auszuhandeln, ist eine der großen emotionalen Belastungen, die Schwerkranke bewältigen müssen.

Seine »richtige Sterbeweise«, die Kaneko für sich gefunden hat, ist die des Sterbens daheim (*zaitakushi*), die nur deshalb möglich war, weil er als Unternehmer und Journalist genug Geld hatte, um sich diesen Luxus leisten zu können, wie er auch selbst schreibt. Er empfiehlt allen, die es sich nur irgendwie leisten können, zu Hause zu sterben. Auch spricht er sich dezidiert gegen lebensverlängernde Maßnahmen aus, eine Einstellung, die viele in Japan teilen.[99]

Eine Tragik des Todes ist es, wie Kaneko selbst einräumt, dass man zwar über sein ganzes Leben selbst entscheiden kann, jedoch nicht über dessen Ende:

> »Ehrlich gesagt würde ich am liebsten Selbstmord begehen. Aber nicht mal das kann ich noch. Ich kann mich nicht mehr bewegen. Ehrlich gesagt würde ich am liebsten jetzt gleich sterben. […] Bisher war ich der Meinung gewesen, dass ich über mein Leben selbst entscheiden könne, weshalb es nun für mich umso unerträglicher ist, dass ich ausgerechnet den Moment des Endes nicht wählen kann.« (Kaneko 2012: 161)

Kaneko stirbt am 01. Oktober 2012 um 3 Uhr morgens in seiner Wohnung. In einem Nachwort schildert seine Frau Wakako die Momente und Tage danach. Sie spricht mit Bewunderung von ihrem Mann und auch davon, wie er seinen Tod bis zum letzten minutiös geplant hat. Halb im Scherz sagt die Ehefrau, dass der Todeszeitpunkt praktisch war, da um diese Uhrzeit in den frühen Morgenstunden wirklich niemand in dem Wohnhaus unterwegs sei und sie den Abtransport deshalb diskret durchführen konnten. Sie könne sich aber nicht vorstellen, dass er selbst seinen Todeszeitpunkt noch selbst bestimmt habe, meint sie in ironischem Unterton (ebd. 191). Doch selbst die Todesursache, die auf dem Totenschein erscheint, habe er selbst bestimmt, damit seine seltene Krankheit bekannt wird, wenn in den Nachrichten über seinen Tod berichtet würde: »Bitte schreibt ›Lungenkarzinoid‹ auf den Totenschein«, soll er gesagt haben (ebd. 189). Dies sollte sein Vermächtnis an die Welt sein. Wie Werner Schneider (2005: 64) schreibt, könne im modernen, medikalisierten, auf Krankheits- und damit Todesvermeidung ausgerichteten Sterben »der moderne Tote […] in seinem – ›sinn-losen‹ – Tot-Sein nur noch etwas *mitteilen*, was als physiologische Botschaft der möglichen Vermeidbarkeit des je eigenen Todes der Weiterlebenden dienlich scheint« (Schneider 2005: 62–64, Hervorh.i.O.). Dies trifft auch auf Kaneko zu, dessen Tod dadurch Sinn erhält, dass er der Nachwelt seine Erfahrungen mit einer seltenen Krankheit hinterlässt.

Kaneko Wakako, die Ehefrau von Kaneko Tetsuo, hat drei Jahre später, 2015, ein Buch mit dem Titel »Active ending. Die neue Kunst der Lebensendvorbereitung für

---

99 Vgl. Abschnitt 4.4.9.

Erwachsene« (*Akutibu endingu. Otona no shūkatsu shinsahō*) publiziert. Darin schildert sie ihre Erfahrungen mit dem Sterben ihres Mannes und was dessen Tod und die Reaktionen der Menschen auf ihre Vorträge darüber sie gelehrt haben. Sie musste feststellen, dass die Zuhörer*innen ihrer Vorträge sich vor allem dafür interessierten, wie sie ihr Leben nach dem Ausscheiden aus dem Arbeitsleben leben sollen. Ihr selbst als Unternehmerin und aus einer Unternehmerfamilie stammend sei dieser Begriff des »Zweiten Lebens« (*daini no jinsei* oder *second life*) fremd, da für Unternehmer im Gegensatz zu Angestellten das Renteneintrittsalter weniger bedeutsam ist. Ihr Buch, das auch der Selbsthilfeliteratur zugeordnet werden kann, ist daher auch eine Anleitung, wie man zu einem bedeutsamen Leben nach dem Angestelltendasein finden kann. Dies könne jedoch nur gelingen, wenn man sich bewusst mache, was vor und nach dem Tod alles passiere, und eigenständige Entscheidungen darüber treffe.

4.3.7 Zusammenfassung: Sterbekraftunternehmer*innen ihrer Selbst

In den vorangegangenen Abschnitten wurde gezeigt, wie das Modell-Subjekt der *shūkatsu*-Praxis konzipiert ist. Es handelt sich um ein nachdenkendes, sich informierendes, aktiv handelndes, gemeinwohlorientiertes, dabei aber sich selbst treues Subjekt. Es ist bereit, sich über die zahlreichen neuen Optionen zu informieren und wendet sich dabei an Berater*innen, die ihm Orientierung und Halt geben, indem sie das Expertenwissen in Handlungswissen übersetzen. Es ist ein vorsorgendes Subjekt, das in Gedanken mögliche künftige Szenarien durchspielt und sein gegenwärtiges Handeln daran orientiert, möglichst optimale Outcomes zu erzielen. Es nimmt sein Leben selbst in die Hand und überlässt Entscheidungen und Vorkehrungen bezüglich seines Ablebens niemand anderem, orientiert sich bei seinem Handeln aber dennoch an überindividuellen Interessen. Es hat gelernt, sein Ableben als Last für andere zu empfinden. Dabei droht ihm, als asozial zu gelten, wenn es sich nicht um sich selbst kümmert, sich nicht höchstmöglich aktivieren lässt. Auf Grund des Gemeinwohlgebots, das der aktivierenden Individualisierung innewohnt, gilt als gescheitert, wer nicht aktiv wird. Das *shūkatsu*-Modell-Subjekt oszilliert damit permanent zwischen Selbstermächtigung und Zwang; zwischen Selbstbestimmung (*jiko kettei*) und Selbstverantwortung (*jiko sekinin*); zwischen einem sich selbst treuen Ableben (*jibunrashii shi, jibunrashii sōgi*), das einem intrinsischen Bedürfnis entspringt, und dem äußeren Druck, sich nunmehr selbst um Angelegenheiten zu kümmern, die zuvor noch von der Familie, der Gemeinschaft oder der Gesellschaft selbstverständlich (mit)geschultert wurden. Im letzteren Fall dient die Erzählung einer autonomen Wahl dazu zu übertünchen, dass das Individuum womöglich gar keine Wahl hat, ob es sein eigenes Ableben selbst organisieren will.

In seiner Aktivität soll das Modell-Subjekt sich noch einer weiteren paradoxen Situation stellen: es soll sich zugleich seine Sterblichkeit bewusstmachen, d.h. vor

allem, dass ihn der Tod etwa durch Naturkatastrophen oder Unfälle jederzeit ereilen kann, daraus aber keine zur Passivität verleitende Verzweiflung ziehen, sondern eine Motivation, vorsorgend aktiv zu werden. Auf Grund des Autonomieversprechens kann es durch diese Aktivitäten zum »Produzenten« seines eigenen Ablebens werden und damit die Kontrolle über eine eigentlich unkontrollierbare Situation erlangen. Eine erfolgreiche *shūkatsu*-Praxis wird mit der doppelten Zufriedenheit belohnt, sowohl für sich selbst als auch für die Familie etwas getan zu haben. Daraus kann das Modell-Subjekt Lebensfreude für die restlichen Lebensjahre beziehen, die es als »*second life*« ebenfalls aktiv gestalten und vor allem mit passenden Konsumgütern und Dienstleistungen bereichern kann.

Gestützt wird das Modell-Subjekt durch seine Antithese, das Anti-Subjekt. Dieses wird konzipiert als eines, das nicht vorgesorgt hat und daher zu einem »Sterbeort-Flüchtling« (*shinibasho nanmin*, wahlweise zu einem »Pflege-Flüchtling« oder einem »Alten-Flüchtling«) wird. Zu vermeiden ist es ebenso, dass das eigene Grab verwaist, man nach seinem Tod nicht als Ahne verehrt wird und so zu einem »bindungslosen Buddha« (*muenbotoke*) verkommt. Dieses Anti-Subjekt verursacht negative Emotionen bei seinen Angehörigen, der Gemeinschaft und der Gesellschaft, die zu antizipieren sind und deren Eintreten mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln vorzubeugen ist.

Die Notwendigkeit, sich um sein eigenes Ableben selbst zu kümmern, wird diskursiv aus einer bestimmten Problemkonstruktion abgeleitet, die mit Foucault im Begriff der Urgence aufgezeigt wurde. Hierzu wird der – keineswegs unpolitische – Diskurs der Bevölkerungswissenschaft ebenso in Anschlag gebracht wie der medizinische (»gesunde Lebenserwartung«), der das Alter in ein drittes = fittes, gesundes, unabhängiges, und ein viertes = krankes, abhängiges, pflegebedürftiges Alter teilt. Dieser Diskurs ist altersdiskriminierend, insofern als er das hohe Alter weiterhin als defizitär darstellt und diesem lediglich ein »junges Alter« voranstellt, das positiv, wünschenswert und möglichst durch eigenverantwortliches Handeln zu verlängern sei. Aus der Kombination des demographischen und medizinischen Diskurses wird so eine gesamtgesellschaftliche Krise abgeleitet, an deren Bewältigung jede*r Einzelne angehalten ist mitzuwirken. Das erfolgreiche Modell-Subjekt soll vermeiden, (zu früh und zu lang) zu einer Last zu werden.

Hinter der Rhetorik, sich um sein eigenes Ableben selbst zu kümmern, steckt jedoch eigentlich die Tatsache, dass die Bestattungsindustrie auf Grund des Markteintritts von Branchenfremden und der Plattformisierung unter Preis- und Konkurrenzdruck steht und *shūkatsu* als eine Marketing- und Kundenbindungsmethode etabliert hat. Dies geht einher mit der sozialstaatlichen Neukonzeptualisierung von Alten als Konsumsubjekten, die zwischen Pflegedienstleistungen angeblich selbstbestimmt (aber dennoch eingeschränkt durch finanzielle Möglichkeiten sowie durch begrenzte Informationsbeschaffungsressourcen) wählen.

Es handelt sich beim *shūkatsu*-Modell-Subjekt daher um eine Spielart der »aktiven Alten«, die ihr Alter vom Tod her denken. In der kritischen und Foucault-inspirierten Gerontologie, wie sie im deutschsprachigen Raum von Silke van Dyk und Stephan Lessenich vertreten wird, wird das aktive Altern als »die gegenwärtig dominierende, ja hegemoniale ›Denkform des Alters‹ (Göckenjan)« (Van Dyk/Lessenich 2009c: 405) kritisch betrachtet. Dabei machen sie einen Unterschied zwischen Aktivität und Aktivierung. Das Aktive kann dabei zum einen positiv ausgelegt werden, d.h. als eine Befreiung von Passivität/»Zwangspassivisierung«.[100] Demgegenüber steht »Aktivierung« für eine neoliberale Responsibilisierungsstrategie bzw. ein Regierungsprogramm im Sinne der Gouvernementalitätstheorie, bei der auch diejenigen angerufen sind aktiv zu werden, die sich dies aus unterschiedlichsten Gründen gar nicht leisten können oder wollen. Aktivität wäre demnach eine freiwillige Praxis, die altersdiskriminierenden Mechanismen entgegenwirkt; Aktivierung hingegen kann einen repressiven Charakter annehmen, der dann jedoch nicht als solcher wahrgenommen wird, da er seinen Verpflichtungscharakter geschickt zu verschleiern weiß und damit selbst neue Formen der Altersdiskriminierung hervorbringen kann. Die Aktivierung des Selbst ist dabei als ein sozialpolitisches Regierungsprogramm zu verstehen, das die aktivierbaren Potentiale »junger Alter« nutzen möchte, indem es ihre potentielle Aktivierbarkeit als Pflicht zur Aktivität umdeutet.

> »Kritisiert wird […] eine zunehmend neoliberale Vergesellschaftung des Alters in Gestalt einer aktivierungspolitischen Indienstnahme älterer Menschen sowie die Ko-Produktion dieser Verhältnisse durch sich selbst disziplinierende, zur Eigenverantwortung angehaltene Ältere.« (Van Dyk 2009: 317)

Mit der Aktivierungsprogrammatik gehe zudem eine »Re-Moralisierung« einher (Lessenich 2009: 279–280). Während das Alter und dessen negative Folgen im 19. Jahrhundert noch als »natürlich« und unausweichlich galten, also das Risiko im Alter körperlich und kognitiv abzubauen als gleich verteilt angesehen wurde, werde im Rahmen des, wie Lessenich betont, noch relativ jungen Phänomens des »aktiven Alterns« davon ausgegangen, dass das Risiko für ein gebrechliches und abhängiges Alter nunmehr vom Individuum beeinflussbar sei und dass das Individuum daher aktiv an der eigenen Gesunderhaltung zu arbeiten habe (Lessenich 2009: 280). Die Diskurse vom »Alter als Last« und »Aktiven Alter« sind laut Van Dyk untrennbar miteinander verwoben. Die Responsibilisierung der Alten, sich am Gemeinwohl orientiert eigenverantwortlich um sich selbst zu kümmern, sei dabei nicht als Zwang, sondern im Sinne der Gouvernementalität als eine »moralische

---

100 So wurde die Rente etwa von den Vertreter*innen der Political Economy of Ageing als »Zwangspassivisierung« kritisiert, die Menschen ab einem bestimmten Alter daran hindere, aktiv zu werden (Van Dyk/Lessenich 2009b: 19).

Anleitung zum vernünftigen ›Sich-Verhalten‹« u.a. über weiche Steuerungsmechanismen und die Förderung von Autonomie und Kreativität zu verstehen (Van Dyk 2009: 319–320). Damit entstehe eine »theoretisch unauflösbare Ambivalenz zwischen Er- und Entmächtigung« (ebd.), die ich oben als die Oszillation zwischen Selbstbestimmung und Selbstverantwortung bezeichnet habe. Van Dyk fasst dieses Verhältnis als »Gleichzeitigkeit von *empowerment* und normierender Disziplinierung« (ebd. 320) bzw. »normierender Regulierung« (ebd. 321). Trotzdem besteht sie darauf, dass immerhin »[j]ede Förderung von Autonomie und Eigenverantwortung, so instrumentell sie auch sein mag, […] ein subversives Potential [birgt] […]. Der Punkt, an dem Er-in Entmächtigung und *empowerment* in normierende Einpassung umschlägt, ist dabei ebenso wie die grundlegende Ambivalenz dieser doppelgesichtigen Anrufung nur empirisch zu bestimmen« (Van Dyk 2009: 333).

Im Theorieteil wurde mit dem »unternehmerischen Selbst« bereits eine hegemoniale Subjektposition neoliberaler Selbstführung vorgestellt. Mit der kritischen und Foucault-inspirierten Gerontologie nach Van Dyk/Lessenich (2009a) scheint in Bezug auf das vorliegende Beispiel angebracht, von »Sterbekraftunternehmer*innen ihrer selbst« zu sprechen. Abgeleitet ist dieser Begriff vom »Alterskraftunternehmer«, wie ihn Van Dyk und Lessenich verwenden.[101] Dieser Begriff wiederum geht auf die Sozialfigur des »Arbeitskraftunternehmers« nach Voß/Pongratz (1998) zurück (vgl. Abschnitt 2.1.4). Wahlweise ließe sich vom »optimierten Ableben des unternehmerischen Selbst« sprechen. Analog zu meiner theoretischen Perspektive konzipiert die Japanologin Isabel Fassbender (2022) das *ninkatsu*-Modell-Subjekt als »reproductive entrepreneur«.

Das *shūkatsu*-Modell-Subjekt betreibt nun als »Sterbekraftunternehmer« eine aktive Vorbereitung und Optimierung des eigenen Ablebens. Seine Praxis lässt sich bezeichnen als die eines »Aktiven Ablebens« – nicht im Sinne von Euthanasie, auch wenn diese im Kontext einer würdevolleren Art und Weise zu sterben in der Debatte gelegentlich aufleuchtet. Gemeint ist mit dem »Aktiven Ableben« vielmehr eine Regierungsrationalität, bei der die allerletzte Lebensphase des Menschen nun auch in den Fokus des Optimierbaren und Aktivierbaren rückt. Gegenüber Wünschen nach mehr Selbstbestimmung droht im Zuge von neoliberalen Regierungs- und Responsibilisierungstechnologien eine Pflicht zur Aktivität, die an Sanktionen bei Nicht-Aktivität gekoppelt werden. Das »Aktive Ableben« ist also nicht mit einem Bemühen um ein möglichst frühes Ableben oder mit einer Aufforderung zum Suizid gleichzusetzen, sondern sie ist eine auch explizit (und nicht nur implizit) vom Tod und der menschlichen Sterblichkeit her gedachte Aufforderung zum aktiven, gesunden

101 Es handelt sich um das zwischen 2008 und 2012 durchgeführte DFG-Teilprojekt 5484710: »Vom ›verdienten Ruhestand‹ zum ›Alterskraftunternehmer‹? Bilder und Praktiken des Alter(n)s in der aktivgesellschaftlichen Transformation des deutschen Sozialstaats nach der Vereinigung (C09)«. Vgl. auch Denninger/Van Dyk/Lessenich et al. (2012).

Altern, das sich seiner Verantwortung gegenüber den jüngeren Generationen und der Gesellschaft als Ganzer bewusst ist. Eine Paradoxie an der *shūkatsu*-Praxis ergibt sich an dem Punkt, an dem durch die Planung der eigenen Beerdigung und darüber hinaus das Selbstmanagement in eine Zeit extrapoliert wird, die das Individuum selbst nicht mehr erleben wird. Man könnte zugespitzt sagen, das unternehmerische Selbst managt sich und seinen Körper bis zu seinem Tod – und sogar noch darüber hinaus.

Es handelt sich hierbei jedoch nicht um tatsächlich vorzufindende Individuen, sondern um ein Modell-Subjekt, an das bestimmte Idealvorstellungen geknüpft werden. Im Folgenden soll deshalb untersucht werden, inwiefern die vom *shūkatsu*-Modell-Subjekt ausgehenden Anrufungen bei den Adressierten ankommen und ob diese sich in ihrem Denken und Handeln davon beeinflussen lassen oder nicht.

4.4 Subjektivierungsanalyse II: Die tatsächlichen Subjektivierungsweisen

Nachdem die normativen Vorgaben und modellhaften Praktiken herauspräpariert wurden, soll im folgenden Abschnitt die »Wirkung« dieser Anrufungen auf die Angerufenen betrachtet werden. Es geht also darum sich mit der Frage zu beschäftigen, wie diese Imperative auf der Nutzerseite ankommen. Angerufen sind prinzipiell alle Japaner*innen, insofern der Tod jeden eines Tages trifft. Auch wenn es ein implizites Verständnis davon gibt, dass eher die ältere Generation ab 60 die zentrale Zielgruppe ist, so formulieren die *shūkatsu*-Anbieter explizit das Ziel, *shūkatsu* als gesamtgesellschaftliche Praxis zu etablieren, die in jedem Alter in Angriff genommen werden kann (und soll). Als das Blue Ocean Café noch im Untertitel als »Shūkatsu Café« firmierte, lautete dessen Slogan: »Shūkatsu – vom Boom zur Kultur« (*Shūkatsu – būmu kara bunka e*). Gemeint ist damit die Zukunftsvision, dass *shūkatsu* zu einer allumspannenden Praxis des Life Designs für jede*n Japaner*in und für jedes Alter wird.

In diesem Abschnitt sollen folgende Fragen, die im Theorieteil aufgeworfen wurden, beantwortet werden:

- Wie definieren die Angerufenen für sich die *shūkatsu*-Praxis? Welche Aktivitäten verfolgen sie konkret und welche nicht? Wie verarbeiten sie die Praxis rational und emotional?
- Welche Aneignungs- und Nichtaneignungsweisen gibt es im Umgang mit den Anrufungen? Welche Anrufungen kommen bei ihnen überhaupt an?

Vorab sei erneut daran erinnert, dass Subjektivierungsanalysen bis vor Kurzem hauptsächlich an der normativen, anrufenden Seite Halt gemacht haben und

den tatsächlichen Umgang der Individuen mit diesen Anrufungen weitestgehend ignoriert haben. Erst in den letzten 15–20 Jahren hat ein Zweig der Subjektivierungsforschung begonnen, Methoden für die Analyse der tatsächlichen Subjektivierungsweisen auszuarbeiten und solche Analysen mit doppelter Empirie über Workshops und Vernetzungstreffen systematisch zu fördern. Daher ist auch diese Arbeit als ein Versuch zu verstehen, diese lange Zeit vernachlässigte Seite der von Keller (2012: 102) »als bemühte Einnahme der gewünschten Subjektposition, als ihre Subversion, als Fehlinterpretation, als Adaption in Teilen, als Umdeutung, als Ignorieren, als hochreflexive Auseinandersetzung oder naiver Vollzug usw.« bezeichneten möglichen Subjektivierungsweisen zu untersuchen.

Bei der Untersuchung reicht es allerdings nicht aus, dass die von mir befragten Nutzer*innen Schlagworte aus dem Diskurs benennen, um darauf zu schließen, sie würden der Modellpraxis folgen. So meint Bosančić:

> »[Es ist] zumeist kein Indiz für das Vorliegen einer Subjektivierungswirkung, wenn in einem Interview lediglich ein Schlagwort aus einem Diskurs fällt: Würde bspw. ein Gesprächspartner im Interview erzählen, dass er ›flexibel‹ sei und auch gerne ›am Wochenende‹ arbeite, könnte dies nicht unmittelbar als die Subjektivierung im Sinne eines ›flexiblen Subjekts‹ interpretiert werden. Vielmehr wäre es notwendig, weitere Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten zwischen den jeweiligen Selbst-Positionierungen im Verlauf des gesamten Interviews und den *storylines* der Diskurse aufzuweisen, um tatsächlich plausibel machen zu können, dass hier Beeinflussungen durch die Subjektpositionen aus bestimmten Diskursen vorliegen.« (Bosančić 2016: 112)

Es ist also nicht nur auf die pure Wiederholung von Schlagworten aus dem Diskurs zu achten, sondern auch und vor allem auf die einzelnen Elemente der Story Line, die vor allem in den Abschnitten zur Urgence (4.1) und dem *shūkatsu*-Programm (4.2) herausgearbeitet wurde. Diese stellen die Plausibilisierungsstrategien der *shūkatsu*-Industrie dar, da sie die Notwendigkeit, sich mit dem eigenen Ableben zu beschäftigen, begründen. Die einzelnen Elemente der Urgence werden durch eine bestimmte Story Line zusammengehalten, aber die Urgence ist gleichzeitig selbst Teil der Story Line von *shūkatsu*.

Weiterhin warnt Bosančić davor, sich bei der Interpretation des Materials auf der Seite der Angerufenen zu sehr von den zuvor herausgearbeiteten Subjektpositionen (hier: dem Modell-Subjekt) leiten zu lassen und dann letztlich nur das zu finden, wonach man ohnehin nur gesucht hat. Hierfür müsse man eine hohe Sensibilität aufbringen, um nicht am Ende herauszufinden, was man ohnehin schon von Vornherein wusste und blind zu sein für andere Befunde, die sich im Material finden ließen. Er schlägt vor, sich bei der Analyse über bestimmte Techniken »künstlich zu verdummen«, wie etwa durch Sequenzanalysen oder Gruppen-Inter-

pretationen mit Teilnehmer*innen, die das Material nicht bereits kennen. Diesen Vorschlag habe ich aufgegriffen und mehrere Gruppen-Interpretationssitzungen in unterschiedlicher Zusammensetzung organisiert. Interpretiert werden können bei solchen Sitzungen auf Grund des Aufwands einer Sequenzanalyse – i.d.R. schafft man maximal zwei A4-Seiten, bei einer Gesamtlänge von 15–20 Seiten pro Interview – nur Ausschnitte, es muss also eine Vorauswahl für die Feinanalyse erfolgen. Zu den Interpretationssitzungen habe ich den Teilnehmer*innen möglichst wenig über das Thema und die theoretische Verortung erzählt und sie allein auf der Grundlage der Interviewaussagen ihre Interpretationen formulieren lassen. Auch hier besteht allerdings die Gefahr, dass nur eine weitere Interpretation der Interpretation erfolgt. Letztlich geht es bei solchen Gruppen-Interpretationsrunden jedoch darum, verschiedene Interpretationsansätze zu sammeln und daraus denjenigen zu wählen, der am plausibelsten erscheint – oder auch mehrere nebeneinander stehen zu lassen.

Auch Pfahl/Traue (2013: 429) bemerken, dass es bei der Analyse des Interviewmaterials notwendig ist, auf die »innere Entwicklungslogik« der Erzählung zu achten und eine »Rekonstruktion der autonomen, aber strukturell eingebetteten Entwicklungslogik biographischen Handelns« vorzunehmen. Dabei müsse man jedoch innerhalb deren Erzählungen sensibel bleiben für »Deutungen, die Aussageformen des Spezialdiskurses imitieren« (ebd.).

Da bereits in meinem Interviewaufruf von *shūkatsu* die Rede war, kann ich nicht mehr überprüfen, ob die Interviewten ohne mein Zutun den Begriff für ihre Aktivitäten verwendet hätten. Es geht also bei der Untersuchung des Interviewmaterials darum, ob sie ihre vorgenommenen Praktiken als *shūkatsu* verstehen, wie sie insgesamt zu *shūkatsu* stehen, ob sie Modellpraktiken in ihrem Alltag anwenden und wenn ja, welche, und ob sie ähnliche Argumentationsfiguren verwenden wie die anrufende Seite. Es kann dabei nicht allein darum gehen, ob das, was sie tun, nun genau als »*shūkatsu*« zu fassen ist, jedoch kann festgestellt werden, ob sie bestimmte normative Vorgaben des aktiven Ablebens für sich übernehmen oder nicht, oder ob sie sich bei der Plausibilisierung ihrer Aktivitäten z.B. des demographischen Diskurses bedienen bzw. auf welche andere Weise sie ihr Handeln rationalisieren. Der Abgleich mit den normativen Anrufungen erfolgt daher nicht nur über das Schlagwort *shūkatsu*, sondern durch die Prüfung von Ähnlichkeiten zum Narrativ des Modell-Subjekts und der gesamten Praxis.

Die Rekonstruktion der tatsächlichen Subjektivierungsweisen erfolgt nach einem Typen-Schema (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2009: 46–48; siehe Abschnitt 2.2.2). Es handelt sich dabei nicht um die Beschreibung einer konkreten Person, sondern um die möglichen Haltungen und Selbst-Positionierungen, die die Menschen gegenüber *shūkatsu* – dessen normativen Anrufungen, Story Line und Urgence – einnehmen können. Ein Typus kann sich sowohl aus vereinzelten Aussagen speisen als auch aus solchen Aussagen, die sich über mehrere Interviews

hinweg wiederholen. Exemplarisch wird dies an Hand einzelner konkreter Interviewpartner*innen illustriert, sie stehen jedoch repräsentativ für eine Gruppe von Menschen, die ähnlichen Deutungs- und Handlungsmustern folgt. Bei Zitaten wurden im Übrigen sämtliche Namen der Interviewten auf der Nutzerseite anonymisiert.

Ein letzter Hinweis vorab: nicht alle Befragten auf der Nutzerseite betreiben tatsächlich *shūkatsu*, »nutzen« also das Programm. Unter ihnen können sich auch Nicht-Nutzer*innen befinden. In dem Fall handelt es sich um vom Diskurs Angerufene/Adressierte, die der Anrufung nicht folgen. Insofern als die angerufene Seite aber von der *shūkatsu*-Industrie als »Konsument*innen von Dienstleistungen« konzipiert wird, erscheint der Begriff »Nutzer*innen« dennoch sinnvoll und soll hier alle von der Modellpraxis angerufenen und adressierten bezeichnen, die sich in der einen oder anderen Weise dazu positionieren müssen. Es geht also mehr darum, dass sie *potentiell* die Aktivitäten und Produkte nutzen *könnten* (und *sollten*), als darum, ob sie es tatsächlich tun.

4.4.1 Wie viele Menschen betreiben *shūkatsu*?

Die Menschen zum Handeln zu bringen, d.h. sie zu aktivieren, sich um ihr eigenes Ableben selbst zu kümmern, ist eines der Hauptanliegen der *shūkatsu*-Industrie. Zunächst ist daher zu fragen, inwiefern diese sich überhaupt aktivieren lassen. Die wenigen verfügbaren Daten weisen allesamt darauf hin, dass sich eher Wenige tatsächlich mit dem eigenen Ableben beschäftigen; wer sich mit Themen rund um Bestattung und Grab beschäftigt, tut dies zumeist für Angehörige. Ichikawa berichtete mir etwa, dass 80 Prozent ihrer Kund*innen ihre Beratungsdienste aufsuchen, um die Bestattung eines Familienmitglieds zu organisieren, und gerade einmal 20 Prozent es für sich tun (letztere bezeichnet sie als »Vorreiter«). Der Redakteur der Zeitschrift SONAE berichtete mir, dass etwas mehr als die Hälfte seiner Leserschaft weiblich sei und dass das Interesse an *shūkatsu* vor allem in den Großstädten Tōkyō und Ōsaka vorhanden sei. Laut seiner Einschätzung läse zwar der Eine oder die Andere die Zeitschrift auf das eigene Ableben gerichtet, die Mehrzahl bereite sich jedoch wohl eher auf die (künftig bevorstehende) Bestattung eines Familienmitglieds vor. An einer anderen Stelle im Interview meinte er dann jedoch, dass die Zeitschrift weniger von Endverbrauchern, als vielmehr von Angestellten und Unternehmern in der Bestattungs- und verwandten Branchen gelesen werde. Ebenso verhält es sich offenbar mit dem Seminarangebot der Shūkatsu Counselor Association: die Gründerin hatte das Angebot eigentlich für die Nutzer*innen konzipiert, die sich auf ihr eigenes Ableben vorbereiten, tatsächlich würden aber vor allem Kolleg*innen aus der eigenen Branche ihre *shūkatsu*-Seminare als Weiterbildung besuchen. Sie bildet damit eher Multiplikator*innen aus als direkt auf eine individuelle Lebensendvorbereitung einzuwirken.

In einer Online-Umfrage (Mainichi Shinbun 2017) wurden 1000 Personen zwischen 60 und 79 Jahren zu ihrer Einstellung zur Vorbereitung auf das eigene Ableben befragt. Darin gaben 73,6 Prozent der Befragten an, *shūkatsu* gegenüber eine positive Haltung (*maemuki*) zu haben; 26,4 Prozent hatten hingegen überhaupt kein Interesse an *shūkatsu*. Wenn man allerdings die Zusammensetzung der 73,6 Prozent *shūkatsu*-Willigen näher betrachtet, so sind darunter gerade einmal 8,9 Prozent, die *shūkatsu* tatsächlich betreiben oder abgeschlossen haben. Weitere 8,5 Prozent gaben an, dass sie sich in naher Zukunft damit beschäftigen wollen. Der weitaus größte Anteil jedoch (56,2 %) sprach sich lediglich dafür aus, *shūkatsu* zu gegebener Zeit betreiben zu wollen. Zwar interpretieren die Autoren der Umfrage dies als eine generell positive Einstellung gegenüber *shūkatsu*, tatsächlich aber beschäftigen sich nur wenige wirklich aktiv mit ihrem eigenen Ableben. Die meisten scheinen dieser Umfrage zufolge also von der Notwendigkeit einer solchen Aktivität überzeugt zu sein, setzen dies jedoch nicht in konkrete Handlungen um. Sie finden es also *urgent*, jedoch nicht *urgent* genug, um tatsächlich selbst zu handeln.

Auch in Bezug auf das *ending note* wurde auf einer AEON *Shūkatsu Fair* im April 2016 gesagt, dass es tatsächlich nur etwa 5–6 Prozent der Leute ausfüllen. Eine weitere Umfrage der Zeitung Nikkei (2017), an der 528 Leser*innen im Alter von über 60 Jahren teilgenommen haben, kommt gar auf ein Ergebnis von 80 Prozent Zustimmung zu *shūkatsu*, wobei auch hier die Gruppe, die bereits *shūkatsu* betrieben hat (10 %) oder dies gerade tut (21 %), mit der Gruppe, die es in Zukunft erst noch vorhat (51 %), addiert wurde. Die Gruppe der Willigen, jedoch noch Untätigen ist aber gerade die Zielgruppe der *shūkatsu*-Anbieter. Sie sollen in dieser Forschungsarbeit als die »potentiell Aktivierbaren« bezeichnet werden. Zu den Motivationen, sich mit *shūkatsu* zu beschäftigen oder dies in Zukunft vorzuhaben wurde die Antwortoption der in der Mainichi (2017) zitierten Umfrage »als Vorbereitung für den Fall, dass ich bettlägerig (*netakiri*) werde, um der Familie nicht zur Last zu fallen (*kazoku he no meiwaku*)« am häufigsten gewählt. In der Nikkei-Umfrage lag die Verwaltung von finanziellen Angelegenheiten wie dem Vermögen und Erbregelungen vorn, was mit dem Lesersegment der Wirtschaftszeitung erklärt werden kann.

Es scheint fast so, als würden die letztgenannten Statistiken versuchen, eine Bereitschaft und einen Willen in der Bevölkerung herbeizureden, wo keiner ist. Auch wenn die Probleme rund um Pflege, Grabversorgung und die innerfamiliären Beziehungen den Menschen durchaus bewusst sind, so gibt es offensichtlich einen Grund dafür, dass sie entweder nicht tätig werden oder, wenn sie tätig werden, dies dann vielleicht nur nicht als *shūkatsu* bezeichnen. Diese Frage kann nur durch qualitative Interviews mit Nutzer*innen beantwortet werden, wie sie in der vorliegenden Forschungsarbeit durchgeführt wurden.

4.4.2 Shūkatsu = oder ≠ Lebensendvorbereitung? Methodische Herausforderungen

Nach den Interviews ist vor der Interpretation: An diesem Punkt in der Forschung offenbarten sich einige methodische Probleme, die nun nicht mehr rückgängig zu machen waren, mit denen jedoch umzugehen war.[102] Diese werden hier vorab erklärt, da sie die weitere Analyse beeinflussen.

Alle meine Interviewpartner*innen waren augenscheinlich von dem Wunsch getragen, mir bei meiner Recherche zu helfen. Manchmal hatte ich dabei den Eindruck, dass sie, anstatt mir von ihren eigenen Erfahrungen zu berichten, das Bedürfnis hatten oder auch einen gewissen Druck verspürten, mir objektiviertes Wissen über *shūkatsu* (und generell zu Japan) näherzubringen. Oft wurden strukturelle Faktoren wie der demographische Wandel, die Veränderung des *ie*-Familiensystems oder gar die Zunahme der jährlichen Sterbefälle genannt, um mir zu erläutern, warum es zu *shūkatsu* gekommen ist. Es war für mich nicht immer unterscheidbar, ob dies als Grundlage für das eigene Tun empfunden wurde oder als Hintergrundwissen für die Kontextualisierung der Praxis auf gesellschaftlicher Ebene gemeint war.

Ebenso bestand eine Schwierigkeit beim Interpretieren darin, herauszufinden, ob die Menschen ihre Aktivitäten unter dem Wort *shūkatsu* fassen, da sie zwar von Vorbereitungen in Bezug auf das eigene Ableben (sowie auf das von Familienmitgliedern) sprachen, das Wort *shūkatsu* jedoch inkonsistent verwendeten. Nicht selten erzählten sie mir von ihren Aktivitäten als eine Form von persönlichem *shūkatsu*, distanzierten sich dann im Laufe des Interviews jedoch von dem Wort *shūkatsu*, wie sie es in den Massenmedien wahrnehmen. Daher bin ich zu dem Schluss gekommen, die Aktivitäten, die mit Blick auf das eigene Ableben vollführt werden, auch losgelöst vom Wort *shūkatsu* als solche gelten zu lassen. Dass die Menschen ihre jeweils eigene Interpretation von »*shūkatsu*« vornehmen, darf im Kontext der Subjektivierungsanalyse ohnehin nicht überraschen, da dies dann auch als kreativer Umgang mit den Anrufungen gelesen werden kann. D.h. ich musste im Laufe der Interviews lernen, dass es kein Widerspruch sein muss, wenn die Interviewten mir ausführlich von ihren *shūkatsu*-Aktivitäten erzählen, gleichzeitig aber (eine bestimmte Art oder Definition von) *shūkatsu* ablehnen. Sie waren möglicherweise bereit, über ihre Aktivität(en) im Alter unter der von mir vorgegebenen Überschrift *shūkatsu* zu reden, und manche sahen sich dadurch vielleicht sogar genötigt, ihre Aktivität als *shūkatsu* zu definieren, waren aber eher ignorant bis hin zu ablehnend gegenüber

102 Egal wie gut man sich auf die Interviews vorbereitet, man hat es doch mit Menschen zu tun, deren Eigen-Willigkeit und Eigen-Sinn die Mängel im Forschungssetup schonungslos aufzeigen. Das macht qualitative Forschung aber eben auch spannend.

den *shūkatsu*-Publikationen und -Aussagen. Daher stellt sich in der Analyse der Interviews nicht nur die Frage, ob die Befragten *shūkatsu* machen, sondern welche Aktivitäten sie betreiben, wie sie diese erleben und wie sie das Wort *shūkatsu* (das eben auch von mir vorgegeben wurde) für sich und vor mir plausibel mit Sinn füllen. Ich habe dabei besonders darauf geachtet, ob sich bei ihren Aussagen Elemente aus der Story Line und der Argumentation der anrufenden Seite wiederholen und wie diese in das subjektive Denken und Handeln eingebaut werden.

Diese doppeldeutigen Aussagen meiner Interviewpartner*innen demonstrieren, dass meine Forschung eigentlich zwei Aspekte untersucht (die jedoch nicht immer fein säuberlich voneinander zu trennen sind): zum einen die Rezeption des *shūkatsu*-Diskurses, der von der *shūkatsu*-Industrie verbreitet und mit modellhaften Praktiken verknüpft wird, und zum anderen die individuellen Erfahrungen mit Lebensendvorbereitung, die sich aus biographischen Notwendigkeiten ergeben. Zwei Fragen, die alle Typen durchziehen, sind daher: 1. Ob die Interviewten sich auf ihr Lebensende vorbereiten und 2. Ob sie dies als *shūkatsu* bezeichnen bzw. wie sie zum *shūkatsu*-Programm stehen.

Die meisten Personen, die an meinen Interviews teilgenommen haben, kreuzten auf dem vor dem Interview ausgehändigten Fragebogen an, dass sie entweder *shūkatsu* betreiben, in der Vergangenheit schon einmal betrieben haben oder zumindest daran Interesse haben. Leider habe ich diese Rubrik erst ab dem dritten Interview auf dem Fragebogen eingeführt und konnte außerdem bei manchen Interviews aus unterschiedlichen Gründen keinen Fragebogen austeilen.[103] Von 31 ausgefüllten Fragebögen gaben 22 Personen an, *shūkatsu* zu betreiben (*shūkatsu wo suru*, eine Person schrieb eigenhändig »bereits gemacht«, *shimashita*), 6 gaben an, es zwar noch nicht zu betreiben, aber Interesse daran zu haben (*shinai ga kyōmi ga aru*).[104] Nur 3 Personen gaben an, kein Interesse daran zu haben; dies waren auch solche, die von Freundinnen im Rahmen einer Gruppensituation dazu überredet worden waren, mit mir über *shūkatsu* zu reden (vgl. Abschnitt 4.4.3.3). Bei einem Gruppeninterview, an dem acht Frauen teilnahmen, konnte ich keine Fragebögen austeilen; die Teilnehmerinnen äußerten sich zum Teil sehr kritisch gegenüber *shūkatsu*, berichteten aber von der Organisation ihres Grabs (als notgedrungene Praxis) und auch von Patientenverfügungen (*living will*, vgl. Spoden 2015), was trotzdem eine Lebensendvorbereitung darstellt.

---

103 Spontaninterviews, nicht ausreichend Ausdrucke vorhanden o.ä.

104 Einige machten einen Kringel um beides; diese zählte ich dann als »Interesse«. Meine japanische Formulierung auf dem Fragebogen war wohl irreführend, da *suru* häufig eher zukünftiges als gegenwärtiges Handeln meint; die Verlaufsform *shiteiru* hätte aber auch als »bereits gemacht« (statt als »mache ich gerade«) aufgefasst werden können. Diese durch mein sprachliches Missgeschick ausgelöste Unklarheit konnte aber durch die ausführlichen Aussagen in den Interviews wettgemacht werden. Zudem ist davon auszugehen, dass die Interviewten sich durch den Kontext erschlossen haben, wie es gemeint war.

Um einen Abgleich zwischen dem, was die Interviewten unter *shūkatsu* verstehen, und der Definition durch die *shūkatsu*-Industrie vorzunehmen, habe ich nach der jeweils individuellen Definition von *shūkatsu* geschaut. Wenn es aus ihrer Erzählung nicht direkt hervorging, habe ich ansonsten explizit die Frage gestellt, was sie selbst unter *shūkatsu* verstehen. Oftmals war es auf diese Frage hin schwierig, eine Antwort zu bekommen. Ich wurde nicht selten als *shūkatsu*-Expertin angerufen, wenn es um die Definition des Wortes ging. Diese Interviewten taten sich schwer damit, selbst eine Definition vorzunehmen und versicherten sich bei mir, ob sie richtig liegen (»*Shūkatsu* ist […] Stimmt das?«). Daraus kann geschlossen werden, dass manche Menschen dies nicht als »ihre« Praxis verstehen, sondern als eine von Expert*innen zusammengestellte Anleitung für bestimmte Aktivitäten, mit der sie sich bei Bedarf einmal ernsthaft auseinandersetzen könnten. Andere wiederum erzählten mir von ihren Grab- und Bestattungsorganisationsaktivitäten für Familienmitglieder bzw. für sich selbst und bezeichneten dies als *shūkatsu*. Sie hatten aus einer familiären oder individuell empfundenen Notwendigkeit heraus begonnen, sich mit dem Ableben auseinanderzusetzen, und nicht etwa, weil es ihnen von der Werbung als notwendig vermittelt wird. Da die Industrie dafür aber das Wort *shūkatsu* zur Verfügung stellt, haben sie es als Zusammenfassung ihrer Aktivitäten freiwillig oder auch widerwillig angenommen. Widerwillig deshalb, weil es in meinen Interviews qua Aufruf um *shūkatsu* gehen sollte und sie sich mitunter wohl nur meinetwegen bemüßigt fühlten, ihre Aktivitäten als *shūkatsu* zu erklären. Einige kritisierten *shūkatsu* als reine Business-Strategie der Bestattungsindustrie und hatten deshalb eine Aversion gegen das Wort (vgl. Abschnitt 4.4.5). Andere hatten wiederum kein Problem damit, ihre Praktiken als *shūkatsu* zu bezeichnen.

Bei der Auswertung der Interviews arbeitete ich zunächst heraus, welchen Aktivitäten in Bezug auf die eigene Lebensendvorbereitung meine Interviewpartner*innen tatsächlich nachgingen und welche Aspekte sie diesbezüglich von sich aus thematisierten. Dabei begannen die Erzählungen oftmals mit der Organisation des Grabs. Fast alle Interviewten hatten sich damit schon beschäftigt oder planten es noch zu tun, was auf das *ie*-basierte Familiengrabsystem zurückzuführen ist (vgl. Abschnitt 4.4.4.1). Bezüglich Bestattungen erzählten einige Interviewpartner*innen von Bestattungsversicherungen (*gojokai*); ansonsten spielte dies für die meisten keine große Rolle. In vielen Interviews wurde das Aufräumen thematisiert; dieses Thema wird in Abschnitt 4.4.6 genauer betrachtet. Viele erzählten zudem davon, dass sie ein *ending note* ausfüllen, das sie vor allem dafür nutzen, die Kontaktdaten von Freunden, die zur Bestattung eingeladen werden sollen, sowie (rechtlich unverbindliche) Wünsche bezüglich lebensverlängernder Maßnahmen zu notieren. Ein weiteres von den Interviewten häufig angesprochenes Thema ist unter *second life* zu subsumieren und umfasst alle Aktivitäten, die ein glückliches und erfülltes Leben während der Rente umfassen. Hierunter fasse ich freiwillige Aktivitäten wie Japanischunterricht für Ausländer, Clubaktivitäten (z.B. Schachspiel) mit Gleichaltrigen

oder die Teilnahme an einem Seniorenstudienprogramm. Manch einer hatte gar einen in Excel zusammengestellten Fünf-Jahres-Plan mit den großen und kleinen Zielen, die er Stück für Stück in seiner noch zu erwartenden Lebenszeit erreicht haben will (vgl. Abschnitt 4.4.4). Auch Gesundheits-Apps für das Smartphone, die die eigene Fitness und Vitalität messen und überwachen, wurden erwähnt.

Ein Thema, das häufig von den Interviewten angesprochen wurde, aber im Rahmen des *shūkatsu*-Programms oft zu kurz kommt (und daher auch in der vorliegenden Arbeit nicht besprochen wird) – vielleicht weil es schwerer zu kommodifizieren ist, war die spirituelle oder philosophische Auseinandersetzung mit dem Sterben. Dass dies bei *shūkatsu* unerwähnt bleibt, war auch eine Hauptkritik, welche von den Interviewten an der von der Industrie geförderten Praxis geübt wurde. Selbst einige Leute auf der Anbieterseite beklagten sich darüber, dass Themen wie Trauerbegleitung (*grief care*) bei *shūkatsu* nicht berücksichtigt würden, weswegen sie das Programm insgesamt nicht so ernst nahmen. Der Japan-Chef eines Diamanten-Bestattungs-Anbieters meinte, er nutze seine Freizeit dafür Pamphlete für verschiedene Zielgruppen zu erstellen, in denen steht, wie man adäquat mit Menschen, die gerade jemanden verloren haben, umgehen kann und welche Kommentare man sich gegenüber Hinterbliebenen besser verkneifen sollte (»er/sie war ja schon sehr alt«, »er ist jetzt an einem besseren Ort«, »sei nicht traurig«). Er bedauerte selbst, dass sich mit solchen Dingen kein Geld verdienen lasse, obwohl dies doch der wichtigste Teil der Trauerbegleitung – auch und gerade durch professionelles Personal von Bestattungsinstituten – sei.

4.4.3 Anlass für die eigene Lebensendvorbereitung

Auch wenn nicht alle wussten, was genau damit gemeint sein soll, so kannten alle von mir Interviewten immerhin das Wort *shūkatsu*. Die meisten hatten davon in Beiträgen in Fernsehen, Radio und Zeitungen erstmals gehört. Hierbei handelt es sich jedoch um eine passive Rezeption, der noch keine eigene aktive Suche nach weiteren Informationen folgen muss. Mehrere (männliche) Befragte vom Seniorenclub der Universität Chiba erwähnten, dass sie Vorträge, Seminare und Vorlesungsreihen an öffentlichen Institutionen des Bildungswesens oder der Kommunen aufgesucht hatten. Die Informationsbeschaffung lässt sich u.U. bereits als Teil der Lebensendvorbereitung begreifen, insofern sie als Vorbereitung zum Handeln betrieben wird. Die Informationsbeschaffung allein reicht jedoch, folgt man Ichikawas Definition, nicht aus, um sich als *shūkatsu*-Aktiver bezeichnen zu können. Auch ist die Informationsbeschaffung allein kein Anlass dafür, *shūkatsu* zu betreiben. Wie meine Interviews zeigten, sind dafür vielmehr weitere Auslöser oder ein konkreter Anlass notwendig, um ins Handeln zu kommen. Dies kann entweder eine biographische Notwendigkeit aus der Familienkonstellation heraus sein, zu der häufig der Tod eines nahen Angehörigen hinzukommt. Es kann aber auch sein, dass man

erst mehrere Anrufungen durch verschiedene Subjektivierungsinstanzen erfahren muss, bevor man selbst aktiv wird. Diese Aktivierungsanlässe werden nun im Einzelnen an Hand von Interviewausschnitten vorgestellt.

4.4.3.1 Biographische Notwendigkeit

Die meisten Interviewpartner*innen begannen mit einer ausführlichen Schilderung Ihrer Familienkonstellation. Insbesondere gaben sie an, ob sie Kinder haben und welchen Geschlechts diese jeweils sind, wo sie wohnen etc. Diese zwanghafte Kontextualisierung der Familiensituation irritierte mich zunächst, doch verstand ich im Laufe der Forschung, dass ohne diesen Kontext die Gesamterzählung nicht nachvollziehbar wäre. Da im japanischen Familiengrabsystem das Familiengrab über Generationen hinweg weitervererbt wird (meist an den erstgeborenen Sohn) bzw. in dem Fall, dass man zur Familie eines Nicht-Erstgeborenen gehört, ein neues Grab errichtet werden muss, muss sich jede Familie im Laufe ihres Lebens mit der Frage beschäftigen, was mit einem vorhandenen Familiengrab passiert bzw. ob es in ihrer jeweiligen Familiensituation nötig oder wünschenswert ist, ein neues Familiengrab zu errichten. Allein aus dem *ie*-basierten Familiengrabsystem erwächst also ein Erklärungsdruck bezüglich der Familiensituation, was den Interviews eine auffallende strukturelle Ähnlichkeit verlieh. Dies äußerte sich z.B. darin, dass Frauen mir grundsätzlich mitteilten, ob sie die Ehefrau eines Erst- oder Zweitgeborenen sind (z.B. *otto wa chōnan, otto wa jinan*). Nun hätte ich oberflächlich daraus schließen können, dass es sich um patriarchale Strukturen handelt, in der die Frauen sich vorwiegend über ihre Ehemänner definieren (müssen). Tatsächlich handelt es sich hier jedoch vielmehr um eine (langsam verschwindende, jedoch immer noch präsente) patrilineare[105] Organisationsstruktur, nach der die Ehefrau eines Erstgeborenen Aufgaben der Alten- und Grabpflege übernehmen soll, der Zweitgeborene jedoch sein eigenes »Haus« (*ie*) gründet und daher auch ein neues Familiengrab errichten müsste. Ehefrauen Erstgeborener haben ein Anrecht, ins Familiengrab aufgenommen zu werden und müssen sich um nichts kümmern – es sei denn, sie lehnen es aus bestimmten Gründen ab, mit ihrem Ehemann und (vor allem) ihrer Schwiegerfamilie in dieselbe Ruhestätte zu kommen; diese Frauen waren Anfang der 1990er Jahre auch die führenden Akteure der Bewegung für Gemeinschaftsgräber (vgl. z.B. Rowe 2011: 13; Mori 2014: 4). Ehefrauen Zweitgeborener müssen sich jedoch früher oder später mit der Frage auseinandersetzen, ob sie viel Geld für die Errichtung eines neuen Grabs ausgeben und ob sie die Pflege ihren Nachkommen überlassen oder alternative Lösungen finden. Die Menschen, die

105 »Patrilinearität« bezieht sich auf die Erbschaftsverhältnisse; diese sagen zunächst noch nicht zwingend etwas über die Machtverhältnisse (»Patriarchat«) in einer Gesellschaft aus (vgl. Lerner 1991). Dies hängt eng mit dem Begriff der »Patrilokalität« zusammen, der bedeutet, dass die Ehefrau in das Elternhaus des Ehemannes zieht.

sich mit Grabfragen beschäftigen, tun dies daher nicht zwingend im Rahmen von *shūkatsu*, sondern notgedrungen auf Grund der jeweiligen Familienkonstellation. Hier ist das *shūkatsu*-Programm ein Versuch, diese Notwendigkeit zu nutzen, um Grab und Bestattung zu kommodifizieren. Insofern werden diese Menschen von *shūkatsu* vereinnahmt und sollen dazu angehalten werden, sich noch mit weiteren Dingen (und nicht nur mit dem Grab) zu beschäftigen.

4.4.3.2 Krankheit und Tod von engen Angehörigen

In den meisten Fällen fungierte erst der Tod eines Familienmitglieds als endgültiger Auslöser für eine Beschäftigung mit dem eigenen Ableben. Die Organisation der Bestattung und des Grabs für Angehörige führt dann nicht selten dazu, dass das eigene Grab gleich mit organisiert wird. Dies ist jedoch ebenfalls, wie schon die Familiensituation, eine allgemeine Notwendigkeit und wird von den Interviewten meist selbst nicht als Teil einer *shūkatsu*-Praxis betrachtet.

Ich habe die Erfahrung eines Todesfalls im nächsten Umfeld in Anlehnung an die von Victor Jankélévitch vorgenommene Einteilung als »Tod in der zweiten Person« kodiert (vgl. Yōrō 2014). Jankélévitch (2005) teilt das Erlebnis des Todes in den »Tod in der ersten Person«, »Tod in der zweiten Person« und den »Tod in der dritten Person« ein. Mit dem »Tod in der dritten Person« ist der etwa über Medien vermittelte Tod von Menschen gemeint, die man nicht kennt oder die einem sehr fern sind, sodass man sich mit der Kunde um deren Tod nicht selbst identifiziert. Dieser Tod regt nur selten Reflexion über die eigene Sterblichkeit an, da es sich dabei um einen objektiven, rational denk- und messbaren Tod handelt, der eher abstraktes Konzept bleibt. Der Tod in der dritten Person ist daher für das Selbst nicht »real«, insofern als er auf das Selbst keine handlungsverändernde Funktion hat. Auch der »Tod in der ersten Person« ist für das Selbst keine Realität, da er (normalerweise) keine handlungsforcierenden Effekte hat: nachdem Ich gestorben ist, kann es von diesem Ereignis nicht mehr in seinen Handlungen beeinflusst werden. Einzig der »Tod in der zweiten Person«, der eines nahen Menschen, ist laut Jankélévitch für das Selbst »real« insofern als es sein Denken und Handeln direkt beeinflusst (Yōrō 2014: 27–28). Wenn etwa eine nahestehende Person stirbt, beginnen die Angehörigen sich mit dem Aussuchen von Grabsteinen, der Ausrichtung der Trauerfeier und auch formalen Beisetzungsmodalitäten sowie Erbschaftsfragen zu beschäftigen. Sie reflektieren den Tod dabei als soziales Ereignis. Jankélévitch meint, dass der eigene Tod (Tod in der ersten Person) nur in der Zukunft existiert, der Tod in der dritten Person der Vergangenheit zugeordnet ist und daher der Tod in der zweiten Person die einzige Möglichkeit ist, den Tod in der Gegenwart zu erleben und posthum zu denken:

> »So treibt der Tod mit dem Bewußtsein [sic!] sein Versteckspiel: wo ich bin, ist der Tod nicht, und wenn der Tod da ist, bin ich nicht mehr. Solange ich bin, ist der Tod noch zukünftig, und wenn der Tod eintritt, hier und jetzt, ist niemand mehr

> da. Es ist immer nur eines möglich: Bewußtsein oder Anwesenheit des Todes!« (Jankélévitch 2005: 45)

Der Tod in der zweiten Person vereint sozusagen das Bewusstwerden der eigenen Sterblichkeit, die wir mit allen Lebewesen auf dieser Welt teilen und die für uns stets in der Zukunft bleiben wird, mit der Verarbeitung des Todes im Bewusstsein als ein vergangenes Ereignis. Die Organisation und Teilnahme an Trauerfeiern fungiert in dieser Argumentation als ein Mechanismus der psychologischen Verarbeitung des Todes einer nahestehenden Person. Der Tod in der zweiten Person regt aber auch die Auseinandersetzung mit der eigenen Sterblichkeit an. Hier setzt eine Kritik der *shūkatsu*-Befürworter am modernen Bestattungswesen an (z.B. Kaneko Wakako 2015). Da die Menschen ein immer höheres Alter erreichen und immer häufiger im Krankenhaus jenseits der familiären Obhut sterben, sei man v.a. im jungen Alter äußerst selten mit dem Tod konfrontiert und habe daher auch weniger Gelegenheit, sich mit dem Tod und der eigenen Sterblichkeit zu beschäftigen. Wenn man mit der Organisation der Trauerfeier überfordert ist, fehlt es an Zeit und Muße, sich mental auf das durch den Tod symbolisierte einzulassen. Daher plädieren die Befürworter für eine »Enttabuisierung« des Todes. Wenn Menschen mit der Bestattung nun überfordert sind und diese nur »überstürzt« (*asette*) angehen können, haben sie keine Möglichkeit, sich mit ihren komplexen Emotionen auseinanderzusetzen. Sie sind im Zuge der Abwicklung eines Menschenlebens gleichzeitig mit zahlreichen bürokratischen Problemen konfrontiert. Aus dieser negativen Erfahrung heraus beschließen einige, die Organisation ihres eigenen Ablebens in eigene Hände zu nehmen, um ihren Angehörigen im Todesfall diese Last nicht aufzubürden.

Kurz gesagt kann die Erfahrung mit allen organisatorischen Dingen, die nach dem Tod eines Nahestehenden anfallen, so negativ ausfallen, dass sie zum direkten Anlass genommen wird, das eigene Ableben – man hat ja gerade alles einmal durchgemacht und die Erinnerungen an die z.T. umständlichen bürokratischen Prozeduren sind noch frisch – selbst zu organisieren. So berichtete z.B. eine 83-Jährige Frau aus Chiba, dass sie nach dem Tod ihres Mannes alles aufräumte, die Wohnung verkaufte und selbst in die Nähe ihres Sohnes in eine kleinere Wohnung zog. Sie hat alles aufgegeben und sich selbst auf ihren eigenen Tod eingestellt, daher hatte sie auch keine Habseligkeiten mitgenommen. Allerdings waren zum Zeitpunkt des Interviews bereits 15 Jahre vergangen und es hätten sich bei ihr doch wieder so viele Habseligkeiten angesammelt, dass sie scherzte, sie müsse demnächst doch wieder *shūkatsu* machen (was in diesem Fall bedeutete aufzuräumen). Sie definierte, wie viele andere in meinen Interviews auch, *shūkatsu* als diejenigen Aktivitäten, die beim Tod eines nahestehenden Menschen gemacht werden müssen (dessen Habseligkeiten aufräumen, Bankkonten auflösen, Hinterlassenschaft regeln). Da sie dabei ohnehin am Aufräumen war, hätte sie gleich ihre eigenen Angelegenheiten mit gere-

gelt. Das Aktivwerden in Bezug auf das eigene Ableben ist hier direkt ausgelöst vom Tod in der zweiten Person.

Auch in einem Gruppeninterview (Tsudanuma) war diejenige Teilnehmerin, der von den anderen die größte Autorität in Bezug auf *shūkatsu* zugesprochen wurde, eine Frau, deren Mann bereits vor neun Jahren verstorben war, und die daher Erfahrungen mit der Abwicklung seiner Angelegenheiten (*atoshimatsu*) gemacht hatte. Eine weitere Teilnehmerin am Gruppeninterview meinte, sie müsste wohl demnächst mit *shūkatsu* anfangen, da sie bereits über 40 sei und keine Kinder habe – allerdings habe sie »noch nicht konkret angefangen, sich damit zu beschäftigen«. Das Fehlen an Nachkommen wurde hier als Grund genannt, wobei unter meinen Interviewpartner*innen nur sehr wenige kinderlos waren. Auch die Pflege von Eltern oder Schwiegereltern wurde als Anlass für die Auseinandersetzung mit deren und letztlich auch der eigenen Sterblichkeit genannt. Eine weitere Teilnehmerin an dem Gruppeninterview, die ihre Schwiegermutter pflegt, macht sich Gedanken über deren Hinterlassenschaften:

> »Mein Mann ist der einzige Sohn, wir haben nur ein Kind, von unseren Eltern ist nur noch seine Mutter übrig; ich bin die Einzige, die sich um sie kümmert (*mendō wo miru no wa watashi shika nai*), und sie ist fast 99 Jahre alt. Jetzt mache ich mir Gedanken über das unbewohnte Haus [der Mutter], das Grab usw., das ist meine Situation. Deswegen nehme ich heute [an diesem Gruppengespräch] teil, auch um zu hören, was die anderen so machen, vielleicht kann ich davon ein bisschen etwas lernen.« (Frau Saitō, 58, Tsudanuma)

Es scheint selbstverständlich, dass die Frauen diese organisatorischen Dinge schultern müssen. Trotzdem beschäftigt sich auch diese Frau noch nicht mit ihrem eigenen Ableben. Erst wenn tatsächlich ein Todesfall eintritt, werden die Menschen aktiv und nutzen den daraus entstandenen Tatendrang für die Organisation auch des eigenen Ablebens.

Je älter die Menschen werden, desto häufiger sind sie mit Krankheit und Tod in ihrem unmittelbaren Umfeld konfrontiert. Sie erleben die Missgeschicke, die vor und nach dem Sterben aufkommen, und versuchen diese für sich zu vermeiden, etwa eine unschöne Bestattungszeremonie.[106] Hier geschieht die Auseinandersetzung mit dem eigenen Ableben aus dem Erleben des Todes in der zweiten Person heraus, sodass nicht unbedingt von einer durch das *shūkatsu*-Programm beförderten Subjektivierung ins aktive Ableben gesprochen werden kann. Frau Kawakami

---

106 So kann es beispielsweise passieren, dass die Kosten am Ende höher sind als veranschlagt, dass das Essen für die Nachtwache nicht geliefert wird oder zu wenig vorhanden ist, dass wichtige Personen nicht informiert werden usw. Ein konkretes Beispiel für eine missglückte Bestattung aus meinen Interviews wird in Abschnitt 4.4.8 erwähnt.

(67, Chiba)[107] etwa hat keine Nachkommen und hat sowohl in ihrer eingeheirateten Familie als Schwiegertochter als auch in ihrer Herkunftsfamilie (*jikka*) als die einzige Nachfahrin der Stammfamilie (*honke*) die Rolle der Familienmanagerin und damit auch der Bestattungsorganisatorin inne. Nach dem Tod ihres Vaters hat sie dessen Rolle und Verantwortungen übernommen und kümmert sich nun um sämtliche, auch weit entfernte Familienmitglieder, welche dieser Stammfamilie entstammen. D.h. sie besucht diese regelmäßig und verwaltet das Familiengrab. Im Todesfall insbesondere von unverheirateten Familienmitgliedern richtet sie deren Bestattung aus und kümmert sich darum, dass sie in das Familiengrab kommen. Für sie ist es selbstverständlich, diese Rolle zu übernehmen, auch wenn sie weiß, dass dies heutzutage eher die Ausnahme sei. Da sie selbst keine Nachkommen hat und außerdem inzwischen viel Erfahrung mit der Abwicklung der Angelegenheiten Verstorbener (*atoshimatsu*) gesammelt hätte, ist es für sie eine reine Frage der Notwendigkeit, sich selbst auch um ihr eigenes Ableben zu kümmern und den Nachlass noch zu Lebzeiten zu sortieren. Frau Kawakami ist auf Grund ihrer informellen Fortführung des *ie*-Systems dazu gezwungen, sich mit Grabangelegenheiten auseinanderzusetzen und hat daher eher wenig mit *shūkatsu* als Aktivierungsmaßnahme zu tun:

> »Das, was heutzutage als ›*shūkatsu*‹ bezeichnet wird, musste ich zum Zeitpunkt des Todes meines Vaters, als ich 47 war, nolens volens, notgedrungen machen. Als ich 45 war, starb die große Schwester meines Mannes. Mit 47 dann mein Vater, mit 49 der Ehemann der großen Schwester meines Mannes. Mit 50 starb die Mutter meines Mannes, das war so um 1998. Das heißt, zwischen 45 und 52 musste ich fünf Bestattungen ausrichten. Deshalb habe ich schon mit um die 50 am eigenen Leib erfahren, dass, ob es einem gefällt oder nicht, früher oder später alle einmal sterben.« (Frau Kawakami, 67, Chiba)

Sie bezeichnet die Ausrichtung von Bestattungen, die Organisation der Grabpflege, das Aufräumen des Hauses und die bürokratischen Angelegenheiten, die sie nach dem Tod eines Familienmitglieds jeweils vollführen musste, allesamt als *shūkatsu*. Es scheint, als würde sie auf Grund meiner Aufforderung, über *shūkatsu* zu sprechen, dies alles als *shūkatsu* bezeichnen, bzw. als hätte sie damit ein neues Wort gefunden, um mir all die traditionellen Verantwortlichkeiten, die sie innerhalb ihrer Familie(n) schultert, zu erklären. Das Wort eignet sich insofern dafür, als es durch »*-katsu*« auf (viele) Aktivitäten verweist – und so erzählt Frau Kawakami auch davon. Sie begründet ihre Familienverbundenheit und das Festhalten an den *ie*-Gepflogenheiten auch damit, dass sie, im Gegensatz zu vielen anderen in ihrer Generation, nie weit weg

107 Alle Interviewten, die ich über den Seniorenclub der Universität Chiba interviewt habe, werden mit Wohnort Chiba aufgeführt, gemeint ist aber die Präfektur Chiba. Im Einzelfall leben sie nicht in Chiba-Stadt, sondern in anderen Städten im Umkreis der Universität Chiba; dies ist jedoch für die Analyseergebnisse unerheblich, da es sich um eine Metropolregion handelt.

von der Herkunftsfamilie (*jikka*) gezogen ist und sich daher nicht so sehr davon lösen konnte, indem sie eine eigene Kernfamilie (*kakukazoku*) gegründet hätte (zumal sie kinderlos blieb). Sie ist hiermit zur »Bestattungs- und Grabmanagerin« ihrer Herkunftsfamilie geworden, was aus ihrem Status als einzige Nachfahrin der Stammfamilie sowie mit den damit einhergehenden Verantwortungen gegenüber den Familienmitgliedern (dem »Management« der Familie) bereits zu Lebzeiten herrührt. Sie versteht ihren eigenen Fall aber auch als Ausnahme und meint, dass die einstige Selbstverständlichkeit, dass sich jemand um Bestattung und Grab kümmern werde, nachdem man stirbt, heutzutage verschwindet. Die Mitglieder ihrer Generation, der zwischen 1947 und 49 geborenen Babyboomer (im Original: »Klumpengeneration«, *dankai no sedai*), seien verantwortlich dafür, dass das früher vorhandene Verpflichtungsgefühl (*gimukan*) gegenüber der Familie sich auflöse:

> »Wir Babyboomer haben unsere Heimat auf dem Land (*inaka*) verlassen und sind in die Großstädte gezogen. Zwar hatte man da noch ein relativ hohes Verpflichtungsgefühl gegenüber seiner Herkunft, aber man konnte sich ja einigermaßen sicher sein, dass sich die zurückgebliebenen Familienmitglieder schon kümmern würden. Deshalb glaube ich, dass wir Babyboomer im negativen Sinne unsere Pflichten vernachlässigt haben und wir deshalb jetzt an diesem Punkt angelangt sind. Erst als sich erstmals vor ihren eigenen Augen Krankheiten und Todesfälle abspielten, begannen sich die Babyboomer zu fragen, wer sich denn eigentlich um sie selbst kümmern wird. Das setzte so ungefähr vor 5 Jahren ein. Genau zu dem Zeitpunkt als sie mit dem Arbeiten aufhörten und in Rente gingen, die Kinder schon aus dem Haus waren und sie nur noch als Ehefrau und Ehemann zu zweit zu Hause zurückgeblieben waren, stellten sie fest, dass das zwar alles irgendwie gutgehen kann, solange man gesund ist, aber was wenn man nur ein bisschen krank wird oder irgendwas passiert? Das war meiner Ansicht nach der Beginn des Wortes *shūkatsu*.« (Frau Kawakami, 67, Chiba)

Frau Kawakami beurteilt das Auftauchen von *shūkatsu* als einen generationenbedingten Trend, der von der zahlenmäßig größten Generation, den Babyboomern, ausgelöst wird. Sie stellt in soziologischer Manier fest, dass der Boom des Wortes mit der Verrentung der Babyboomer einherging, und diese sich wohl zu diesem Zeitpunkt gefragt hätten, was mit ihnen selbst passiert – nachdem sie sich selbst häufig auch nicht mehr um die eigenen Eltern gekümmert, ihre »Pflichten« also vernachlässigt hatten.

In Bezug auf ihr eigenes Ableben erläuterte mit Frau Kawakami, dass im Falle, dass sie zuerst sterbe, die Familie des Mannes sich um ihren Tod kümmern werde, andersherum jedoch sei vom Gesetz her niemand für sie verantwortlich. Aus dem Grund, dass das (juristische oder auch gewohnheitsmäßige) System Frauen, insbesondere kinderlose, benachteiligt, kommt sie nicht umhin, sich um sich selbst kümmern zu müssen. In ihrem Verständnis (wie in dem aller meiner Interviewpart-

ner*innen) dient *shūkatsu* in erster Linie den Hinterbliebenen, indem möglichst wenig Dinge hinterlassen werden. Ihr erklärtes Ideal ist es, dass man stirbt und nur ein Sparbuch von einem übrigbleibt – und vielleicht noch einige, möglichst wenige Erinnerungsstücke. Daher hat sie bereits jetzt begonnen, zu organisieren, was mit ihren vielen Besitztümern nach ihrem Tod passiert. Über die teure Sammlung von Teezeremonie-Geschirr und die dazugehörigen wertvollen Kimonos hat sie bereits verfügt, wo diese nach ihrem Tod hinkommen sollen, alles andere sei wertlos und könne auf den Müll. Einiges, v.a. Kleider, »verschleudere« sie bereits jetzt. In diesem Sinne ist *shūkatsu* vielleicht eine Möglichkeit, über diejenigen Aufräumaktivitäten von Älteren zu sprechen, die von ihnen ohnehin ab einem gewissen Zeitpunkt vorgenommen werden, die bisher jedoch im kollektiven Bewusstsein weitestgehend unbeachtet geblieben sind.

Bei aller selbstorganisierten Vorbereitung ist sich Frau Kawakami allerdings bewusst, dass man nie alles vollständig aufräumen kann und immer ein Rest an (materieller) »Bürde« (*meiwaku*) übrig bleibt, die man den Hinterbliebenen mit seinem Tod hinterlässt. Sich dies einzugestehen sei in ihren Augen auch ein Teil von *shūkatsu*. Sie lässt sich in diesem Sinne vom *shūkatsu*-Programm nicht vereinnahmen, da sie daran glaubt, dass die Hinterbliebenen in gewissem Umfang doch die Pflicht haben, für die Verstorbenen zu sorgen.

An dieser Stelle kann festgehalten werden, dass viele meiner Interviewpartner*innen sich erst über die Erfahrung eines Pflege- und/oder Todesfalls in der Familie oder der unmittelbaren Umgebung auch mit ihrem eigenen Ableben beschäftigen, d.h. weil es aus einer biographischen Notwendigkeit erwächst. Die meisten kannten auch die *shūkatsu*-Zeitschriften nicht, die ich ihnen im Laufe des Interviews vorstellte, hatten aber im Radio, im Fernsehen oder in der Zeitung schon von *shūkatsu* gehört. Es gab jedoch auch durchaus Interviewpartner*innen, die begannen, sich mit ihrem eigenen Ableben auseinanderzusetzen, weil sie im Fernsehen davon gehört hatten. Frau Suzuki (83, Kyōto) z.B. hatte die Grabfrage schon vor längerer Zeit nach dem Ableben ihres Mannes geregelt. Dieser war ein Zweitgeborener (*jinan*) und daher konnten die beiden in kein bestehendes Familiengrab, mussten also ein neues errichten. Sie hat aber zwei-drei Jahre vor unserem Interview von *shūkatsu* im Fernsehen gehört und sich dann angerufen gefühlt, ihre Habseligkeiten aufzuräumen. *Shūkatsu* steht in ihrem Fall für das Aufräumen, da die Grabfrage für sie bereits gelöst ist.

4.4.3.3 Der Überredete: »Man müsste sich eigentlich mal damit beschäftigen«

Ein weiterer auffälliger Befund in meiner Feldforschung war, dass selbst unter denjenigen, die sich nicht mit ihrem eigenen Ableben beschäftigen, vielfach das diffuse Gefühl geäußert wurde, sich zumindest irgendwann einmal damit beschäftigen *zu müssen* bzw. *zu sollen*, so z.B. Frau Honda:

> »Meine Mutter ist vor zwei Jahren gestorben […] Ich denke, dass mein Mann und ich als nächstes über diese Sachen nachdenken müssen. Konkret (*gutaiteki ni*) mache ich aber noch nichts, ich denke nur so eher vage (*bon'yari to*), so ein bisschen darüber nach.« (Frau Honda, 56, Tsudanuma)

Auch weitere Teilnehmerinnen der Gruppendiskussion in Tsudanuma äußerten das Gefühl, sich verpflichtet zu fühlen, irgendetwas tun zu müssen – ansatzweise lässt sich aus den Aussagen gar ein schlechtes Gewissen darüber ablesen, dass sie noch nicht tätig geworden sind. So meint Frau Kamiyama (45):

> »Da ich keine Kinder habe und obwohl ich hier die jüngste von allen bin, denke ich mir vage (*bon'yari to*), dass ich mir mal ein paar ernsthaftere Gedanken über *shūkatsu* machen sollte (*shinkoku ni chotto kangaenakareba ikenai no ka na*).« (Frau Kamiyama, 45, Tsudanuma)

Das nagende Gefühl, sich einmal mit *shūkatsu* beschäftigen zu müssen, und damit verbunden das schlechte Gewissen, zugeben zu müssen, dass man es nicht tut, spricht allerdings nicht etwa gegen, sondern vielmehr für die normative Wirkung der *shūkatsu*-Praxis. Dazu trägt auch gewiss mein Interviewaufruf bei, der als Iteration der Anrufung, sich um sein eigenes Ableben zu kümmern, aufgefasst werden kann, da er die Menschen, die es nicht tun, zumindest daran erinnert, dass es da eine Aktivitätsaufforderung gibt. So äußert Frau Okano (32) am Ende des Gruppeninterviews:

> »Ich dachte vorher, das hätte mit mir noch überhaupt nichts zu tun, aber nachdem wir heute so konkret über die Grabfrage gesprochen haben, fange ich an zu denken, dass ich vielleicht doch auch mal darüber nachdenken sollte (*kangaenakya na*), schließlich ist mein Mann der Zweitgeborene und wir haben diesbezüglich noch gar nichts festgelegt.« (Frau Okano, 32, Tsudanuma)

An diesen Aussagen lässt sich erkennen, dass die Aktivitätsaufforderung zumindest registriert wird. Ob sie dann tatsächlich zum Aktivwerden anregt, hängt nicht nur davon ab, dass sie an die Adressierten herangetragen wird, sondern offenbar auch davon, wie oft sie wiederholt wird. An Hand des Interviews mit Herrn Tamura (75, Chiba) möchte ich zeigen, dass die Inaktivität bezüglich des eigenen Lebensendes durch wiederholte Anrufungen auf verschiedenen Diskursebenen gebrochen werden kann. Herr Tamura gab auf dem Fragebogen an, *shūkatsu* zu machen. Zur besseren Nachvollziehbarkeit möchte ich einen längeren Interviewabschnitt wiederge-

ben, den ich auch in einer Gruppen-Interpretationssitzung zur Diskussion gestellt habe.[108]

8 Mladenova: Gut, wollen wir mit einer Selbstvorstellung anfangen?

10 Tamura: Ähm, okay, wie soll ich anfangen. Also, ich bin 75 Jahre alt. *lacht* Mit 60 bin ich in den Ruhestand eingetreten, bis dahin war ich die ganze Zeit in einem Chemieunternehmen tätig. Naja und seit ich im Ruhestand bin, habe ich keine konkrete Arbeit mehr *lacht*. Aber, das heißt, so Volunteer, Seniorenstudium, solche Sachen mache ich. Und dann bin ich 75 geworden, ab 75 beginnt ja ein neuer Lebensabschnitt (*kugiri*).
M: Wie bitte? [verstehe das Wort nicht]
T: »Lebensabschnitt«.
M: »Lebensabschnitt« -- Ach so?
T: Lebensabschnitt bedeutet, hm, naja, *lacht* --also das hat auch etwas damit zu tun warum ich mich hier für dieses Interview angemeldet habe, also es ist halt ein, wenn man 75 wird ist das ein, wir --Also ein neuer Lebensabschnitt bedeutet, ähm --Der Krankenversicherungsausweis ändert sich. Im Vergleich zu vorher. Die Bezeichnung ändert sich dann zu »Senior in Spätphase« (*kōki kōreisha*). Ja. *lacht* Das war ein Grund.

11 Und weiterhin, dass ich letztes Jahr einmal, bis dahin war ich nie krank gewesen, aber letztes Jahr wurde ich krank und musste für 10 Tage ins Krankenhaus, das ist auch noch ein Grund. Und weiterhin gab es hier an der Uni mal eine Vorlesungsreihe. Und da habe ich teilgenommen, das war ziemlich interessant, und da dachte ich, vielleicht sollte ich auch mal dieses *shūkatsu* probieren. Ja, da gab es so eine Vorlesungsreihe dazu. Hier von der Uni direkt.

15 M: Ach, das wurde hier direkt an der Uni gemacht?

17 T: Ja, hier [auf einem von ihm mitgebrachten Zettel] steht es auch, das Institut für Pflegewissenschaft hat eine Vorlesungsreihe mit dem Titel »*end-of-life*« gemacht, da hab ich teilgenommen. Das war dann für mich der Anlass, ähm, dass ich dachte, dass ich das auch mal machen müsste. *lacht* Dass ich auch mal über *shūkatsu* nachdenken müsste, und deshalb habe ich etwa seit letztem Jahr angefangen ein bisschen darüber nachzudenken, na es war mal eine gute Gelegenheit *lacht*. Deshalb sitze ich auch heute hier.

Dieser Ausschnitt stellt den Einstieg ins Interview dar. Wie in Japan vor Beginn einer Interaktion mit Unbekannten üblich, bitte ich Herrn Tamura um eine »Selbstvorstellung« (*jiko shōkai*). Die Selbstvorstellung ist ein geregeltes Genre der japanischen Sprache. Die biographische Selbsterzählung im narrativen Interview muss

108 An der Gruppeninterpretation waren die Teilnehmer*innen an einem Netzwerktreffen für Wissenssoziologische Diskursanalyse beteiligt. Es handelt sich dabei nicht um Japanolog*innen, sondern um Soziolog*innen ohne Japankenntnisse. Das Transkript ist ungekürzt, um die textnahe Interpretation von Aussagen, die aus der Gesprächssituation entstanden sind, zu ermöglichen. Die Zeilennummern entsprechen der Nummerierung im Original-Transkript.

im japanischsprachigen Kontext also gar nicht umständlich initiiert werden, sie ergibt sich vielmehr bereits aus einem als natürlich empfundenen Gesprächsverlauf, da es auch in anderen Situationen durchaus üblich ist, mit einer Selbstvorstellung zu beginnen. Man gibt darin üblicherweise Auskunft über sein Alter, die berufliche Stellung und die Herkunft. Je nach Fragestellung und Situation fügt man ungefragt noch andere Informationen hinzu, von denen man in diesem Zusammenhang meint, sie könnten für die Zuhörerin relevant sein. Daher eignet sich die Selbstvorstellung als idealer Einstieg in das Interview, da die Interviewten mir darin üblicherweise bereits ihren Werdegang zu *shūkatsu* ausführlich ausgebreitet haben. Herr Tamura beginnt also mit dem Alter und bettet sich in seine Berufsbiographie ein. Das Genre der Selbstvorstellung scheint zu verlangen, dass gesagt wird, was man aktuell beruflich macht, sodass Herr Tamura sich verpflichtet fühlt anzumerken, dass er aktuell »keine konkrete Arbeit« (Z.10) mehr hat.[109] Für die Identifikation spielt die Zuordnung zu einer Arbeitsstelle eine große Rolle und so fügt er dann nach einem Lachen an, dass er doch aber als Freiwilliger aktiv ist. Ihm scheint es wichtig zu sein, aktives Mitglied der Gesellschaft zu sein; in der Interpretationsgruppe ist gar das Wort »Macher« gefallen. Dies wird dadurch bestätigt, dass er in meinem anfangs ausgeteilten Fragebogen unter »Beruf (*shokugyō*)« den Namen des Seniorenvereins an der Uni eingetragen hat. Dies erscheint im Kontrast zu anderen Interviewten, die dort »ohne Arbeit (*mushoku*)«, »Hausfrau (*shufu*)«, »Rentner (*teinen taishoku*)« oder »keine (*nashi*)« eingetragen haben oder das Feld gleich ganz freiließen.[110] Seine Aktivität im Alter erscheint hier möglicherweise als eine Art Ersatz für die Arbeit, der er als Rentner nicht mehr nachgeht. Dies ist auch ein Hinweis auf eine Normalbiographie: den Renteneintritt mit 60 Jahren benennt er nicht als gravierenden Einschnitt, schließlich ist er danach zu anderen Aktivitäten übergegangen. Mit seiner Aktivität als Freiwilliger ist er von einem normalbiographischen Lebensabschnitt (Erwerbsarbeit) nahtlos in den nächsten (aktiver Senior) übergegangen. Der gravierende Einschnitt war für ihn vielmehr der neue Krankenversicherungsausweis, laut dem Menschen ab 75 Jahren den neuen Status von »Hochaltrigen« erhalten. Ich habe den Begriff in der Version, die ich der deutschen Interpretationsgruppe vorgelegt habe, möglichst wortgetreu übersetzt, damit sich die Wirkung dieser eher sperrigen Bezeichnung auch mit ins Deutsche überträgt: »Senior in Spätphase« (*kōki kōreisha*) ist zwar zunächst eine »neutrale«, bürokratische Bezeichnung, die so distanziert wie möglich sein soll; jedoch haben gerade solche gezwungen distanzierten versicherungstechnischen Benennungen eine immense Wirkung auf die Ange-

109 Im Original: *Toku ni shigoto wo motanaide.*

110 In diesem Sinne wirkt allein schon diese Rubrik, die ich auf dem Fragebogen eingefügt habe, als ich noch dachte, dass ich auch mehr junge Menschen für die Befragung gewinnen könnte, als eine Reproduktion der Norm bzw. Wiederholung der Anrufung, ein beschäftigter Mensch zu sein, der sich über Lohn- oder Freiwilligen-Arbeit aktiv an der Gesellschaft beteiligt.

rufenen.[111] Für Herrn Tamura stellt diese neue Bezeichnung einen viel gravierenderen Einschnitt dar als etwa seine Verrentung, die er in diesem Interview nicht groß thematisiert, und leitet damit gar einen neuen Lebensabschnitt für ihn ein. D.h. die institutionelle Subjektivierung als »Spätsenior«, die von außen an ihn herangetragen wird, ist für ihn ein Anlass, sich mit seinem Alter und den damit einhergehenden Pflichten und Aufgaben zu befassen.

Er lacht aber auch, als er darüber spricht. Warum er lacht, wurde in der Interpretationsgruppe lang diskutiert. Es kann sich zunächst um ein einfaches Verlegenheitslachen handeln, um die Gesprächssituation aufzulockern. Es ist aber auch durchaus denkbar, dass er diese institutionelle Zuschreibung als »Spätsenior« selbst verlacht, dass er sich dagegen sträubt, sich so subjektivieren zu lassen. Einerseits nimmt er sich die Zuschreibung an, indem er sagt, dass für ihn ein neuer Lebensabschnitt beginnt. Andererseits lacht er jedoch auch, um die institutionelle Zuschreibung zu brechen.

Er benennt insgesamt vier Anlässe, die dazu geführt haben, dass er sich mit seinem Ableben aktiv beschäftigt. Die institutionelle Zuschreibung allein hat nicht gereicht, hinzu kam, dass ausgerechnet er, der nie groß krank war, einen längeren Krankenhausaufenthalt hatte. In dieser Zeit konnte er sein Selbstbild als gesunder, aktiver Senior, der niemandem zur Last fällt, nicht mehr aufrechterhalten. Dieses Selbstbild ergibt sich daraus, dass er sich rechtfertigt, niemals krank gewesen zu sein. Weiterhin gab es die Vorlesungsreihe zum Thema »*end of life*« (im Original Englisch) im Rahmen des Seniorenstudiums an seiner Uni. Meinen Interviewaufruf hat er dann gewissermaßen noch als eine zusätzliche Bestätigung dafür wahrgenommen, dass man sich mit *shūkatsu* scheinbar beschäftigen soll. Er liest all diese Dinge als Zeichen, diese verdichten sich nach und nach bis zu dem Punkt, an dem er sich als aktiv mit seinem Lebensende beschäftigter Senior positionieren kann.

Er äußert aber trotzdem eine gewisse Distanz zu *shūkatsu*: »und da dachte ich, vielleicht sollte ich auch mal dieses *shūkatsu* probieren« (Z.11).[112] Diese Formulierung deutet darauf hin, dass er mit dem Wort *shūkatsu* und mit dem dahinterstehenden Konzept nicht automatisch und intrinsisch etwas anfangen kann, sondern erst durch ein gewisses Maß an Überzeugungsarbeit durch *shūkatsu*-Expert*innen.[113] Die Interpretationsgruppe fühlte sich an dieser Stelle an Aussagen erinnert wie:

111 Der japanischen Wikipedia zufolge wurde diese Unterscheidung von Menschen über 75 Jahren mit einer 2008 erfolgten Novelle des Krankenversicherungsgesetztes eingeführt. Personen zwischen 65 und 74 Jahren werden demnach als »Senioren in Frühphase« (*zenki kōreisha*) geführt. Nach diesem neuen Modell werden Hochaltrige in einem anderen System behandelt als die anderen (vgl. Wikipedia.jp 2018).

112 Im Original: *Maa, jibun demo sono shūkatsu yattemiyō ka na to.*

113 Mit *shūkatsu*-Expert*innen meine ich zunächst mich, denn so nimmt er mich wahr, außerdem die Seminarleiter*innen der *end-of-life*-Vorlesung, aber im weiteren Sinne auch die institutionelle Zuschreibung als »Spätsenior«.

»dann probiere ich mal dieses E-Mail/dieses Internet«, d.h. neue Techniken und Technologien, die sich gesamtgesellschaftlich nach und nach durchsetzen und mit denen man sich *nolens volens* eines Tages auch selbst auseinanderzusetzen genötigt fühlt, um mithalten zu können oder um »mit der Zeit zu gehen«. Diese Nuance der eigentlich widerwilligen, aber dann gefügigen und pflichttreuen Auseinandersetzung kommt im japanischen Original durch die Konstruktion *yattemiyō ka na* zum Ausdruck. *Yattemiyō* (»ich probiere zu tun«) drückt die nicht allzu definitive Intention aus, etwas zu tun, und die Partikel *ka* und *na* weichen die Intention zusätzlich auf und stellen sie gleichzeitig wieder leicht in Frage. Es ist kein resolutes Vorhaben, sondern eine eher vage Intention. Er scheint nicht zu hundert Prozent davon überzeugt zu sein, möchte sich das zunächst einmal anschauen, bevor er definitiv entscheidet, ob er es tatsächlich angeht. Dies deutet darauf hin, dass die Anrufungswirkung von außen kommt und nicht seinem eigenen Wertekanon entspringt. Auch im weiteren Verlauf nutzt er eher diese vage Konstruktion: »dass ich das auch mal machen müsste. *lacht* Dass ich auch mal über *shūkatsu* nachdenken müsste« (Z.17) wird im Original ausgedrückt als *yaranakya ikenai na* und *kangaenakya ikenai na*. Beide sind in der grammatischen Form konstruiert, die im Deutschen mit »müssen« übersetzt wird (wörtlich: »wenn ich das nicht tue, dann geht das nicht an«), und die Partikel *na* relativiert die Intention wieder. Es ist mehr eine Frage oder ein Vorschlag an sich selbst, dass man es »mal machen müsste«. Von Muttersprachlern wurde ich allerdings darauf hingewiesen, dass die Form *yattemiyō* als Äußerung eines Wunsches vor allem vor einer fremden Gesprächspartnerin als zu stark empfunden würde und daher den Partikeln *ka* und *na* auch die Funktion zukomme, die Aussage abzuschwächen. Ich denke aber trotzdem, dass diese grammatische Form als eine (eher widerwillige, aber pflichtbewusste) Annahme der Anrufung gelesen werden kann. Die Intention, es zu tun, ist da, aber die Anrufung muss regelmäßig wiederholt werden, damit die Leute dann auch tatsächlich aktiv werden.

Herr Tamura ließ sich nur über wiederholte Anrufungen aktivieren. Zunächst nennt er (auch wenn dies nicht unbedingt der chronologischen Abfolge gehorchen muss) die institutionelle Anrufung als »Senior in Spätphase« durch die Krankenversicherung, dann seinen Krankenhausaufenthalt, bei dem ihm seine Sterblichkeit bewusst wurde. Dann gab es die Vorlesungsreihe an seiner Universität durch das Institut für Pflegewissenschaften. Im Titel, zumindest so wie ihn Herr Tamura erinnert, ist nicht von *»shūkatsu«* die Rede, sondern von einer *»end-of-life-*Vorlesung« (*endo obu raifu kōza*). Die Vorlesung hatte allerdings eher einen Workshop-Charakter, es gab viele Aufgaben und auch eine Abschlussprüfung. Die Teilnehmer sollten sich also bereits im Laufe der Vorlesung aktiv damit beschäftigen, wie sie ihr Ableben gestalten würden. Da es sich hierbei um einen Vortrag im Rahmen des Seniorenstudiums handelt, ist zu vermuten, dass Herr Tamura auch deswegen hingegangen ist, weil seine Peergroup daran teilgenommen hat. Gleichzeitig wurde durch den Spezialdiskurs der Universität die Vorbereitung auf das eigene Ableben wissen-

schaftlich legitimiert. Im Alltagsdiskurs (in Fernsehen und Zeitung) wird diese Vorbereitung als *shūkatsu* bezeichnet. Es ist denkbar, dass die negative Konnotation von *shūkatsu* als Business-Strategie der Bestattungsindustrie und als »Beschäftigungstherapie für gelangweilte Alte«, wie sie in Abschnitt 4.4.5 noch dargelegt wird und sicherlich auch Herrn Tamura bekannt ist, durch die wissenschaftliche Legitimation im Seniorenstudium aufgewertet wurde. D.h. auch wenn *shūkatsu* eine Erfindung der Bestattungsindustrie ist, so werden damit Aktivitäten bezeichnet, die durch die Pflegewissenschaften auch in einem Bildungskontext verwendet werden. Dadurch entwickelt sich *shūkatsu* zu einem Synonym oder auch zu einem *umbrella term* für alle Aktivitäten, die auf die Vorbereitung des eigenen Ablebens gerichtet sind. Die Notwendigkeit für diese Aktivitäten wird schließlich auch durch die Autoritätsfiguren des Bildungswesens und der Pflege reproduziert. Mein Interviewaufruf war für Herrn Tamura dann eine weitere Bestätigung dafür, dass das Thema *shūkatsu* relevant ist oder für ihn relevant zu sein hat. In meiner deutschen, rein soziologischen Interpretationsgruppe wurde diesbezüglich diskutiert, dass die Orientierung an gesellschaftlichen Markern bei Herrn Tamura sehr hoch sei. In der Erfahrung der Teilnehmer*innen sei es in deutschen Interviews häufiger der Fall, dass individuelle Orientierungen und Marker erwähnt würden. Schließlich könnte sich Herr Tamura auch weiterhin wie ein 50-Jähriger fühlen, auch wenn er 75 ist. Doch die Situationen, die er in dieser – von ihm sicherlich auch für das Interview speziell zurechtgelegten – Narration als Anlass, »sich doch mal mit *shūkatsu* zu beschäftigen« aufführt, sind größtenteils von außen an ihn herangetragen worden. Die Interpretationsgruppe äußerte sich überrascht darüber, dass Herr Tamura diese Marker überhaupt nicht offen kritisiert, obwohl er implizit aufscheinen lässt, dass er sich damit nicht ganz so leicht tut. Stattdessen nimmt er sich diese Marker an.

Zur Kontrolle habe ich diese Passage mit einer Muttersprachlerin gemeinsam interpretiert. Ihrer Meinung nach habe die Bezeichnung »Senior in Spätphase« keine problematische Konnotation, es sei eben eine bürokratische Bezeichnung.[114] Aber es schwinge schon die Bedeutung mit, dass es sich hier um »die wirklichen Alten« (*hontō no kōreisha*) handelt – schließlich erscheinen die unter-75-Jährigen heutzutage oftmals noch so fit, dass diese nicht als »alt« wahrgenommen werden. Ein »Senior in Spätphase« zu sein, werde von manchen sogar hoffnungsvoll erwartet, da mit Erreichen dieses Alters die Selbstbeteiligung für medizinische Behandlungen, die üblicherweise 30 Prozent der Kosten beträgt, auf 10 Prozent sinke und es sich daher im Einzelfall lohnen könne, mit größeren Operationen zu warten bis man 75 ist.

114 Da sie selbst jedoch noch lange nicht in dem Alter ist, kann sie die Wirkung unmöglich nachvollziehen. Auf Herrn Tamura schien es durchaus eine Wirkung zu entfalten, die ihn in seinem Denken und Handeln beeinflusst.

Es hat im Übrigen einen Grund, dass die Pflegewissenschaft nicht das Wort *shūkatsu* verwendet. Zum einen handelt es sich bei *shūkatsu* um einen wirtschaftlich geprägten, nicht-wissenschaftlichen Begriff. Er hat eine kommerzielle und damit negative Note. Zum anderen schwingt wegen der Schriftzeichen auch der Tod als negative Konnotation mit. Dies wird von Herrn Tamura bestätigt. Auch wenn *end of life* letztlich dasselbe bedeutet wie das *owari* von *shūkatsu*, könne man sich beim Anglizismus etwas mehr davon distanzieren und offener darüber reden. *Shūkatsu* erscheint in dieser Narration als unsagbar.

Interessant ist hier in jedem Fall die Verknüpfung der Lebensendvorbereitung auf unterschiedlichen Ebenen. Wie die »*end-of-life*-Vorlesung« der Universität Chiba zeigt, findet die Anrufung an alte Menschen, sich mit ihrem eigenen Ableben aktiv auseinanderzusetzen, eben nicht nur über die Industrie statt und auch nicht nur über das Wort *shūkatsu*. Bildungsinstitutionen sind auch Akteure der Anrufung. Die »Graduate School of Nursing, School of Nursing« an der Universität Chiba[115] bietet diese Kurse an, um das Nachdenken über Pflege, schwere Krankheiten und lebensverlängernde Maßnahmen anzuregen. Sie verstehen sich auch im Kontext der alternden Gesellschaft, wie es auf der Homepage heißt.[116] In diesem Zusammenhang kommen aber nicht nur medizinische, sondern auch philosophische, politikwissenschaftliche und erziehungswissenschaftliche Beiträge zu Wort. Nicht nur an der Universität Chiba, sondern auch an anderen Bildungsinstitutionen gibt es vergleichbare Bildungsangebote für Studierende, aber auch für Bürger*innen aller Altersstufen. So wurde im Jahr 2007 an der Universität Tōkyō die »Uehiro Division for Death & Life Studies and Practical Ethics« eingerichtet, deren Planung bereits 2002 begann.[117] Ein weiterer Interviewpartner berichtete mir von einem Kurs an der örtlichen Volkshochschule (*shimin daigaku*), in dem das Thema Testament durchgenommen wurde. Dies war für ihn ein Anlass, sich mit seinem Ableben zu beschäftigen.[118]

Zuletzt möchte ich die Narration von Herrn Tamura mit den obigen Zitaten vergleichen. In den obigen Fällen waren es vor allem Frauen, die sich auf Grund ihrer

---

115 Homepage der Fakultät: https://www.n.chiba-u.jp/, Homepage des Kurses zum Lebensende: https://www.n.chiba-u.jp/eolc/trial/outline/outline.html, beide letzter Zugriff 10.03.2019.

116 Vgl. hierzu auch die englischsprachige Homepage: »Japan has the highest proportion of elderly citizens in the world and is facing an era of high mortality. The purpose of this study is to establish the Center of Excellence for End of Life Care (EOLC) and to develop a comprehensive community EOLC system with the cooperation of citizens and healthcare professionals«, https://www.n.chiba-u.jp/adult-gerontological/eolc/study/study_5.html, letzter Zugriff 10.03.2019.

117 Homepage der Uehiro Division for Death & Life Studies and Practical Ethics: www.l.u-tokyo.ac.jp/dls/ja/over.html, letzter Zugriff 10.03.2019.

118 Diese Bildungsinstitutionen und ihre Rolle in Bezug auf die Aktivierung der Alten waren nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, könnten jedoch in Zukunft näher betrachtet werden.

biographischen Situation als Ehefrauen eines Erst- oder Zweitgeborenen oder als Einzelkinder ihrer Herkunftsfamilie in der Pflicht wiederfanden, sich um die Pflege und Bestattung von Familienangehörigen zu kümmern sowie sich über das eigene Grab Gedanken zu machen. Auch Kinderlosigkeit wurde als biographische Notwendigkeit verstanden, sich zumindest in Zukunft damit beschäftigen zu müssen, ebenso wie der Tod von Angehörigen, deren Bestattung und Grab (*atoshimatsu*) von den Frauen organisiert werden mussten, ein Anlass sein konnte, auch das eigene Ableben gleich mit zu organisieren. In der Narration von Herrn Tamura haben sich diese Fragen hingegen nicht gestellt; für ihn waren es erst mehrfache, wiederholte Anrufungen von außen, mit dem Erreichen des in der Krankenversicherung als »Senior in Spätphase« definierten hohen Alters mit geringerer Selbstbeteiligung als Knackpunkt, sowie die Legitimierung des *shūkatsu*-Diskurses durch Bildungsinstitutionen, die ihn zum eigenen Handeln bewogen. Nach langem Zögern ließ er sich dann also zur Vorbereitung auf sein eigenes Ableben gewissermaßen »überreden«. Dies zeigt, dass die Anrufungen in einigen Fällen erst durch die Wiederholung auf mehreren Ebenen ihre Wirksamkeit entfalten.

4.4.4 Die Aktiven Alten: Fitness und Freiwilligenarbeit

Die folgenden Abschnitte beschreiben einzelne Typen von Nutzer*innen, wie sie an prägnanten Aussagen in meinen Interviews zum Vorschein kamen. Es geht dabei um die zentrale Frage, wie die Menschen *shūkatsu* bzw. Lebensendvorbereitung für sich persönlich verstehen und welchen Aktivitäten sie selbst nachgehen. Ich orientiere mich dabei an den Themen, die von den Interviewten selbst vorgebracht wurden.

Ein Thema, das in mehreren Interviews vorkam, war jenes der Gesunderhaltung als Teil entweder des persönlichen *shūkatsu*-Verständnisses oder sogar der eigenen *shūkatsu*-Praxis. Die Erfahrung mit ihrem Mann, der seit einem Schlaganfall auf häusliche Pflege angewiesen ist, brachte etwa Frau Kinoshita (73, Fukuoka) dazu, sich verstärkt um ihre eigene Gesundheit zu kümmern. Sie begründet dies damit, dass sie auf keinen Fall vor ihm sterben will, denn dies wäre für ihre Kinder schrecklich:

> »Mein Mann hatte einen Schlaganfall, jetzt ist er zu Hause. Jetzt passe ich bloß auf, dass ich nicht vor ihm sterbe. Angenommen, ich würde vor ihm sterben, das wäre doch furchtbar für die Kinder. Ich muss ja meinen Mann pflegen. Daher passe ich auf meine Gesundheit auf, damit ich erst nach meinem Mann sterbe. Das ist alles, was ich darüber [*shūkatsu*] weiß. Falls das als *shūkatsu* durchgeht, dann ist es das, was ich damit verbinde: auf meine Gesundheit zu achten.« (Frau Kinoshita, 73, Fukuoka)

Frau Kinoshita steht *shūkatsu* als Mode-Wort grundsätzlich skeptisch gegenüber und kann damit an sich nicht viel anfangen, wie man am letzten Satz merkt (vgl. dazu Abschnitt 4.4.5). Sie nimmt *shūkatsu*, wie sie es im Fernsehen so hört, einzig als die Vorbereitung auf die Bestattung wahr, also z.B. durch das Aussuchen der Kleidung oder die Anfertigung eines Bestattungsfotos. Solcherlei Angelegenheiten interessieren sie nicht, sie lässt sich davon nicht aktivieren. Nichtsdestotrotz spielt aber die Gesunderhaltung für sie im hohen Alter eine zentrale Rolle, was sich mit dem Diskurs um die gesunden Lebensjahre und die Vermeidung von Abhängigkeit deckt. Für sie stellt ihre eigene Gesunderhaltung eine Verantwortung gegenüber ihren Kindern dar.

Auch Herr Fukuda (71, Chiba) äußert den Wunsch, möglichst lange gesund zu sein, bevor er – in seiner Hoffnung – plötzlich, d.h. ohne zum Pflegefall zu werden, stirbt. Er definiert *shūkatsu* auch auf seine eigene Weise. Er hat auf dem Fragebogen zwar angegeben, *shūkatsu* zu betreiben, aber er wisse selbst nicht, wie er zu »dieser Art von *shūkatsu*«, wie es in den »Massenmedien« verbreitet wird, stehen soll. Zwar werde von *shūkatsu* häufig in Fernsehen und Zeitungen berichtet, sodass vor allem die weiblichen Befragten davon zumindest schon einmal gehört hatten. Herr Fukuda meinte hingegen, er habe das Wort *shūkatsu* erst im Rahmen eines Vortrags über Pflege gehört, der an der Universität abgehalten wurde. Sein persönliches »*shūkatsu*« macht er an folgenden Punkten fest:

- Aktivitäten im Seniorenclub der Uni Chiba,
- Sport und Gesunderhaltung des Körpers und
- Nachbarschaftliche Hilfe für ältere, kranke oder benachteiligte Menschen.

Herr Fukuda liefert zwar keine explizite Definition, aber aus seinen Antworten geht hervor, dass er unter »*shūkatsu*« die Art, seine letzten Lebensjahre zu verbringen, verstehen will. Dies ist daran erkennbar, dass er *shūkatsu* synonym zu *saigo* (最期, Lebensende) verwendet und an einer Stelle sagt: »Ich beschäftige mich aktuell damit, wie man sein Lebensende, also sein *shūkatsu*, gut verbringen kann«.[119] Seine Aktivität im Seniorenclub der Uni Chiba habe er zwei Jahre nach Renteneintritt begonnen, um seiner Langeweile beizukommen. Diese Aktivitäten umfassen u.a. den Besuch von Vorträgen und die Organisation von Veranstaltungen für Austauschstudierende. Im Seniorenclub hat er auch neue Freunde finden können. Seine Teilnahme an meiner Interview-Forschung sieht er als Verlängerung dieser Hilfe für Austauschstudierende.[120]

---

119 Im Original: *Saigo wo shūkatsu wo dō okureba ii ka […] te iu koto de ima yatte orimasu.*

120 Schließlich wurde ich ihm auch als ehemalige Austauschstudentin an der Universität Chiba vorgestellt.

Herr Fukuda ging in seiner Erzählung ausführlich darauf ein, wie er sich fit hält. Er macht jeden Morgen einen Power-Walk,[121] besucht regelmäßig ein Fitnessstudio, macht Muskelaufbautraining und betreibt ein Selbst-Monitoring seiner körperlichen Fitness, indem er seine Erfolge (Anzahl der gelaufenen Schritte und Kilometer, Kalorienverbrauch etc.) täglich in eine Excel-Tabelle einpflegt. Auf meine, zugegebenermaßen verdutzte, Rückfrage, was er mit diesen Daten denn macht, meint er, er nutze sie, um möglichst sein Aktivitätslevel zu halten – denn es sei ihm bewusst, dass es »in Zukunft immer schwieriger werden wird, z.B. die Geschwindigkeit aufrechtzuerhalten«, dass er also mit zunehmendem Alter wohl nur langsamer werden wird. Die Daten helfen ihm anscheinend dabei, sich zu motivieren, eine hohe Leistungsfähigkeit beizubehalten.

Interessant ist es, dass Herr Fukuda dieses Arbeiten an der eigenen Gesunderhaltung mit dem selbst formulierten Ziel verknüpft, einen *pin pin korori*-Tod zu haben, d.h. so lange wie möglich fit zu sein und dann eines Tages plötzlich tot umzufallen. Sogar seine Stammtischrunde nennt sich *pin pin korori kai* (wobei *kai* für »Gesellschaft, Runde, Gruppe« steht). Diese Idealvorstellung vom Tod, die dem Bewusstsein über das Risiko von Demenz entspringt, wird in Abschnitt 4.4.9 ausführlich besprochen, hier jedoch schon einmal das Zitat aus Herrn Fukudas Interview:

> »Meine Wunschart zu sterben ist es, nicht bettlägerig zu sein, sondern eines Tages einfach tot umzufallen. Dafür kümmere ich mich um meine Gesundheit, gehe jeden Morgen eine Stunde walken.« (Herr Fukuda, 71, Chiba)

Des weiteren besteht Herr Fukudas *shūkatsu* darin, sich um gebrechliche Menschen in seiner Nachbarschaft zu kümmern, die nicht mehr selbständig leben können. Ohne die gegenseitige nachbarschaftliche Hilfe unter Gleichaltrigen könne das Pflege- und Sterbeproblem in Japan nicht gelöst werden, meint Herr Fukuda, da die Generation der Kinder nicht mehr für sie aufkommen könne:

> »Wenn die Menschen jetzt nicht anfangen sich gegenseitig in der Nachbarschaft zu helfen, werden es die alten Menschen in Japan in den nächsten Jahren sehr schwer haben. Die Kinder ziehen ja alle weg, es gibt niemanden, der sich um die Alten kümmert, deshalb müssen wir uns als Alte gegenseitig helfen, sonst wird das nichts mehr in diesem Land. Deshalb versuche ich, solange ich es kann, den Leuten in meinem Stadtteil zu helfen.« (Herr Fukuda, 71, Chiba)

---

121 Er benutzt im Original das Wort *uōkingu* (von engl. *walking*), sodass es sich dabei entweder um einen Spaziergang oder um einen Power-Walk handeln könnte. Da er seine Werte aber mit einer Fitness-Uhr misst, gehe ich von letzterem aus. In jedem Fall handelt es sich um ein Gehen, das nicht auf ziellosem Flanieren, sondern auf Fitness ausgerichtet ist.

Für Herrn Fukuda ist *shūkatsu* also mehr als eine Art des Lebens im Rentenalter zu verstehen, d.h. mehr eine *ars vivendi* als eine *ars moriendi*, eine Art aktives Altern. Dies trifft ebenso auf Frau Iseki (79) aus Fukuoka zu. Sie versteht unter *shūkatsu* eher die Kunst, vor dem Ableben noch das Beste aus ihrem verbleibenden Leben zu machen:

> »Ich würde nicht von ›*shūkatsu*‹ sprechen, also nicht so im Sinne einer Vorbereitung auf das Ableben, aber weil ich jetzt 79 Jahre und 4 Monate alt bin, stellt sich für mich die Frage, wie ich von jetzt an jeden einzelnen Tag verbringen möchte. Ich lebe alleine und daher geht es für mich eher darum, wie ich Ideen bekomme, wie ich jeden Tag verbringen soll, wie ich selbst jeden Tag aufs Neue glücklich und zufrieden sein kann.« (Frau Iseki, 79, Fukuoka)

Auch Frau Iseki engagiert sich aktiv in der Nachbarschaft. Nachdem sie selbst einen Schlaganfall erlitten hatte, kümmert sie sich nun um einsame und bettlägerige Alte in ihrem Stadtteil, besucht sie und leistet ihnen Gesellschaft. Sie ist wie die meisten anderen Senior*innen, die ich interviewt habe, selbst sehr aktiv im Alltag und macht sich Gedanken darüber, wie sie ihren Lebensabend glücklich und möglichst lange gesund verbringen kann. Dies deutet auf ein zentrales Problem von Aktivierung hin: diejenigen, die von sich aus aktiv sind, müssen gar nicht mehr aktiviert werden, und diejenigen, deren Passivität vermeintlich der Familie (wahlweise: der Gemeinschaft, der Gesellschaft oder dem Staat) schadet, werden durch Aktivierungsappelle meist auch nicht erreicht. So stellt auch Dahl in seiner Untersuchung der Gegenmaßnahmen von einsamen Toden fest:

> »Denn über die internalisierten Vorstellungen eines guten oder erfolgreichen Alters können alle alten Bewohner, welche sich nicht aktiv am sozialen Leben in der Nachbarschaft beteiligen und sich stattdessen in ihre Wohnungen zurückziehen, als unerfolgreich Alternde kritisiert und weiter ausgegrenzt werden. Dies wird dadurch verstärkt, dass auch die beobachteten Maßnahmen des lokalen Projekts gegen einsame Tode vor allem die bereits gut eingebundenen und aktiven Bewohner ansprechen. Den isoliert lebenden Bewohnern, die eigentlich zu Problemfällen erklärt wurden, wird dagegen kaum geholfen.« (Dahl 2016: 224)

Der Fall von Frau Iseki zeigt jedoch, dass aktive Bürger*innen eingebunden werden können, um die passiven zu besuchen. Dies wird in diesem Fall über Freiwilligenarbeit erreicht, die auch der Gemeinde nutzen kann.

Die hier vorgestellten »aktiven Alten« haben ihre eigenen Definitionen von *shūkatsu* bzw. Lebensendvorbereitung gefunden. Diese umfassen Aktivität und Gesunderhaltung im Alter und sollen die Last von altersbedingter Krankheit und Tod für die Hinterbliebenen (Frau Kinoshita) oder gar der japanischen Gesellschaft als Ganzer (Herr Fukuda) gering halten. Damit verhalten sich die »aktiven Alten«

entsprechend den normativen Vorgaben und bringen hierzu teilweise ähnliche Begründungen vor wie sie auch in der Story Line des *shūkatsu*-Programms vorzufinden sind.

4.4.5 Die Skeptikerinnen: »Ich bereite mein Lebensende vor, aber ich mache kein *shūkatsu*«

Die Rubrik auf meinen unmittelbar vor den Interviews ausgeteilten Fragebögen »Ich mache kein *shūkatsu* und habe auch kein Interesse daran« wurde nur drei Mal angekreuzt und zwar im Rahmen eines Gruppeninterviews in Fukuoka. Eigentlich waren an dem Tag mehrere Einzelinterviews geplant. Meine Kontaktperson rief ihre Freundinnen aus dem Schwimmverein zusammen, damit sie mit mir über *shūkatsu* reden. Ich sollte in einem separaten Raum die Einzelinterviews führen, während die anderen im Wohnzimmer Tee tranken. Nachdem die ersten beiden Interviews jeweils eine halbe Stunde gedauert hatten, wurden die anderen Anwesenden jedoch ungeduldig. So kam es dazu, dass drei Personen gemeinsam interviewt werden wollten, um den Nachmittag nicht weiter in die Länge zu ziehen.

Bei Gruppeninterviews ist darauf zu achten, dass die einzelnen Aussagen im Kontext einer Interaktion stattfinden (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sahr 2009: 102). D.h. die Einzelaussagen werden zwar als solche berücksichtigt, jedoch muss dabei betrachtet werden, dass sie vor dem Hintergrund einer Gesprächsdynamik heraus formuliert werden. Insbesondere bei dieser Gruppendiskussion ist darauf zu achten, dass sich die Teilnehmerinnen vorher kannten, da sie sich regelmäßig in ihrer Freizeit treffen, und dass sie daher eine große Vertrautheit untereinander haben, aber bestimmte Dinge möglicherweise als unsagbar gelten, die im Einzelinterview vielleicht angesprochen worden wären. Andererseits ist hier der Vorteil, dass gerade das normativ Sagbare zum Vorschein kommt.

Zwischen den dreien entwickelt sich im Gespräch eine spannende Dynamik. Alle drei sprechen sich von der ersten Minute an wiederholt gegen *shūkatsu* aus, am deutlichsten tut dies jedoch Frau Niikura (65). Bei ihrem Mann sei sieben Jahre zuvor Krebs entdeckt worden. Ihm seien zunächst nur geringe Überlebenschancen zugesprochen worden, aber nach einer ausgiebigen Chemotherapie sei das Wachstum des Tumors zum Stillstand gekommen und Metastasen gebe es auch keine. Konfrontiert mit einer ernstzunehmenden tödlichen Krankheit, hat sie es sich zum Ziel gemacht, das Leben zu genießen, statt sich um ihren eigenen Tod zu sorgen. Die Anrufungswirkung über den (nahenden) Tod in der zweiten Person verfehlt sie. Sie wehrt sich vehement dagegen, sich *shūkatsu* überstülpen zu lassen, und macht sich gar über Menschen lustig, die dies betreiben:

> »Ich sehe und höre öfter mal Berichte über *shūkatsu*, aber ich fühle mich davon nicht angesprochen. Wie soll ich sagen, ich war noch nie selbst im Krankenhaus,

also ist das für mich eher noch weit weg. Ich glaube, selbst in 10 Jahren würde ich immer noch genauso darüber denken. Man stirbt halt, wenn man stirbt. Es gibt anscheinend Leute, die sich jetzt schon ihre Kleider für den Sarg aussuchen. Aber bevor ich mir die Klamotten für meinen Sarg aussuche, will ich mich lieber jetzt hübsch herrichten. Ich sehe mich hier eher als Zuschauerin/Zaungast (*bōkansha*).« (Frau Niikura, 65, Fukuoka)

Frau Niikura distanziert sich von *shūkatsu*, sieht sich hier eher als Beobachterin von aus ihrer Sicht unnötigen Aktivitäten – *shūkatsu* betreiben nur die anderen. Für sie ist *shūkatsu* gleichbedeutend mit einem Abschied (*sayonara*) und das stört sie. Dies liegt vermutlich daran, dass sie *shūkatsu* als reinen Kommerz wahrnimmt, indem sie es strukturell mit dem Valentinstag vergleicht:

»Das ist doch wie der Valentinstag. So wie der Valentinstag eine Werbung für die Süßigkeitengeschäfte ist, so ist *shūkatsu* Werbung für Friedhöfe.« (Frau Niikura, 65, Fukuoka)

Auch Frau Sanda (67) äußert sich von Beginn an negativ über *shūkatsu*. Sie versucht im Laufe des Gesprächs aber auch immer wieder ein paar Kontextdaten wie die Alterung der Gesellschaft, die Tendenz zu Kernfamilien und die Veränderung im *ie*-System und dem damit einhergehenden Problem der Grabpflege einzubringen. Sie übernimmt in dieser Gruppendiskussion die Rolle der distanzierten Analytikerin, während Frau Niikura mit eher saloppen Bemerkungen die *shūkatsu*-Industrie auseinandernimmt. Frau Ichimura (78) ergreift nur selten das Wort, um den beiden anderen zuzustimmen. Das Gespräch entspannt sich daher hauptsächlich zwischen Frau Niikura und Frau Sanda. Nachdem Frau Sanda versucht, die gesellschaftlichen Hintergründe zu erläutern, die zu *shūkatsu* geführt haben, und vorschlägt, *shūkatsu* als eine Konsequenz dieser gesellschaftlichen Veränderungen einzurahmen, grätscht Frau Niikura regelrecht dazwischen und spricht von einer »Manipulation« der Menschen durch die Bestattungsindustrie:

»Heutzutage machen ja nicht mehr die *ie* die Bestattung. Früher hat man das doch innerhalb der *ie* gemacht. Aber heutzutage wird das zu 100 Prozent nicht mehr von den *ie* gemacht, das machen jetzt alles die Bestattungsunternehmen. Ich glaube, das ist zu großen Teilen auch eine konzertierte Aktion der Bestattungsunternehmen. Man wird manipuliert (*odorasareteru*). Ich glaube, das trifft auf die meisten Leute zu, dass die sich von denen manipulieren lassen und dann denken ›Ach ja, stimmt, das Ende naht und jetzt müssen wir uns wohl auch mal darauf vorbereiten.‹« (Frau Niikura, 65, Fukuoka)

Frau Niikura baut damit die kommerzielle Bestattungsindustrie zu einem Feindbild auf. Sich selbst und ihren Mann positioniert sie demgegenüber ironisch als »ein

verantwortungsloses/unbekümmertes Ehepaar« (*ii kagen na fūfu*). Schließlich hatten sie und ihr Mann mit einer konkreten, lebensbedrohlichen Krankheit zu kämpfen. Wenn sie dann im Fernsehen hört, sie solle sich auf ihr Lebensende vorbereiten, findet sie das sinnlos. Ihre selbstironische Selbstpositionierung deutet darauf hin, dass sie die Handlungsaufforderung, die von *shūkatsu*-Sendungen ausgeht, durchaus wahrnimmt, sich diesen aber trotzig verwehrt, da sie diese Praxis als sinnlos und kommerziell empfindet.

Interessanterweise hat Frau Niikura durchaus Vorbereitungen bezüglich ihres Ablebens vollführt. So abschätzig sie sich gegenüber *shūkatsu* ausspricht, so überrascht sind dann auch Frau Sanda und Frau Ichimura, als sie hören, dass ihre Freundin schon die Bestattung organisiert hat, ein Grab besitzt und sich Gedanken über ihren postumen buddhistischen Namen gemacht hat (sie hat diesbezüglich ihrer Familie gesagt, dass sie keinen wünscht und dass diese das gesparte Geld lieber für sich nutzen). Frau Niikura arbeitet jedoch im Verlauf des Gesprächs eine Klassifikation aus in das *shūkatsu* der reichen Leute, das sie ablehnt, und das »einfache *shūkatsu* der gemeinen Leute« (*shomin no kantan na shūkatsu*). Sie meint, dass ersteres nur etwas für Menschen mit einem höheren gesellschaftlichen Status sei, die ein höheres Erbe zu verteilen hätten. Da sie selbst nicht viel besitzt außer ihrem Haus – bei dem sie ohnehin davon ausgeht, dass ihre Töchter es nach ihrem Tod verkaufen werden, weil sie eigene Häuser mit ihren Ehemännern haben – fühlt sie sich von der Anrufung, ihren Nachlass zu klären, überhaupt nicht angesprochen. Sie sieht diese Art von *shūkatsu* als eine reine finanzielle Organisation des Nachlasses. Sie fühlt sich daher von der im Fernsehen regelmäßig wiederholten Anrufung, *shūkatsu* zu betreiben, überhaupt nicht angesprochen, was ihre Freundinnen bestätigen: »Das betrifft uns nicht« (*hitogoto*), sowie: »Damit können wir nichts anfangen« (*pin to konai*). Dass eine ihrer Töchter jedoch vor ihrer Hochzeit die Bedingung aufgestellt hat, dass sie eines Tages nicht nur die Schwiegereltern und deren Familiengrab pflegen wird – da sie deren ältesten Sohn heiratet, wird dies von ihr erwartet – sondern auch ihre gebürtigen Eltern und deren Grab, sieht Frau Niikura in gewisser Weise als ein vereinfachtes *shūkatsu*:

> »Sich um beide Elternpaare [Schwieger- und gebürtige] vor und nach deren Tod kümmern. Das ist für mich das einfache *shūkatsu* der gemeinen Leute. Das ist nichts großartig besonderes (*sonna taisō na mon ja nai*).« (Frau Niikura, 65, Fukuoka)

Sie baut damit eine Unterscheidung in ein übertriebenes, überzogenes, unnötiges, künstliches *shūkatsu* auf, das etwa die Vorbereitung eines Bestattungsfotos oder das Aussuchen der Bestattungskleidung betrifft, und eine natürliche, aus den Notwendigkeiten der veränderten Familiensituation heraus geborene Form von *shūkatsu*. Letztlich bereitet sie sich also doch in gewisser Weise auf das Ableben vor, verwei-

gert sich jedoch, sich von der Bestattungsindustrie vereinnahmen und zu bestimmten Ausgaben verleiten zu lassen. Das bedeutet, dass die Vorbereitung auf das eigene Ableben nicht per se abgelehnt wird. Hier wird lediglich die seit den 1990er Jahren bekannte Kritik am kommerziellen Charakter der Bestattungsindustrie und deren Werbemaßnahmen aufgegriffen. Weiterhin äußern sich die Interviewpartnerinnen genervt über Haustürvertreter*innen und Telefonwerbung, die ihnen Bestattungsversicherungen o.ä. verkaufen wollen. Sie fühlen sich besonders als ältere Menschen bedroht von Unternehmen, die allzu aufdringlich ihre Produkte anpreisen und die Menschen zu überreden versuchen, Verträge abzuschließen, aus denen diese dann nur noch schwer wieder herauskommen (so bezeichnen sie etwa *gojokai*, Bestattungsversicherungen, als lästiges Abonnementsystem).

Frau Sanda erzählt ebenfalls, dass sie sich nicht wirklich mit ihrem Ableben beschäftigt. Viel wichtiger sei ihr die Beschäftigung mit ihrem Garten, der sie bis zum Alter von 70 nachgehen möchte. Danach möchte sie reisen. Einzig, wo ihr Sparbuch liegt, will sie ihrem Mann noch mitteilen. Als typische japanische Hausfrau verwaltet sie das Haushaltsbudget und ist damit für alle Finanzen zuständig. Sie sieht es ein, dass man ab einem gewissen Alter zumindest über solche Dinge sprechen sollte, da man nie wisse, wann der Tod plötzlich kommen könne. Allerdings sei das auch schon alles (*sono kurai desu ne*), was man an Lebensendvorbereitung zu tun habe.

Diese ablehnende Haltung gegenüber *shūkatsu*, bei der die Praxis als reine Werbestrategie der Bestattungsindustrie wahrgenommen wird, findet sich häufig. Auch wenn sie in meinen Interviews mit den Nutzer*innen nicht immer so explizit geäußert wurde, so taucht dieses Argument regelmäßig im Diskurs auf. Die drei Frauen des Gruppeninterviews in Fukuoka mutmaßen, dass kaum jemand in Japan wirklich diese von ihnen als kommerziell eingestufte Art von *shūkatsu* betreibt. Sie wehren sich gegen eine Vereinnahmung der Vorbereitung auf das Lebensende durch die Bestattungsindustrie – was jedoch nicht bedeutet, dass sie sich nicht trotzdem Gedanken darüber machen, was mit ihnen im hohen Alter und nach dem Tod passiert. Alle drei haben schon die Grabfrage für sich und ihre Ehemänner geklärt und allesamt sprechen sie sich dagegen aus, sich von ihren Kindern eines Tages pflegen zu lassen, sollten sie dement werden:

> »Wenn ich selbst nicht mehr in der Lage sein sollte, mich um mich selbst zu kümmern, würde ich gern ins Pflegeheim gehen. Ich denke im Moment nicht daran, mich [von meinen Kindern] pflegen zu lassen.« (Frau Sanda, 67, Fukuoka)

Nach ihren Ängsten befragt, äußern sie einstimmig den Wunsch, möglichst plötzlich zu sterben. Die Angst davor, dement zu werden und den Kindern zur Last zu fallen, ist ihnen und ohne Ausnahme allen meinen Interviewpartner*innen gemeinsam (vgl. Abschnitt 4.4.7).

4.4.6 Die Pragmatischen: *Shūkatsu* = Aufräumen?

> Als ich gehört hab, [dass wir uns heute hier treffen, um über shūkatsu zu reden,] hab ich sofort angefangen bei mir zu Hause aufzuräumen! (Frau Nawate, 63, Chiba)

Die Verknüpfung der Vorbereitung auf das eigene Ableben mit dem Aufräumen der Wohnung erscheint auf den ersten Blick überraschend. Tatsächlich aber brachten viele meiner Interviewpartner*innen von sich aus das Gespräch auf das Aufräumen oder stiegen sogar damit in das Interview ein, wie beim obigen Zitat aus einem Gruppeninterview mit fünf Frauen zwischen 32 und 65 Jahren in Tsudanuma, einer Großstadt in der Präfektur Chiba, deutlich wird. Auf die Frage hin, was sie sich unter *shūkatsu* vorstellen, setzte Frau Fukushima (65), die als Gastgeberin und Älteste in der Gruppe als erste das Wort ergriff, zuerst das Thema »Ordnen der Hinterlassenschaften« (*shinpen seiri*):

> DM: »Was für eine Vorstellung haben Sie von *shūkatsu*?«
> F: »Na zum Beispiel ›*danshari*‹[122] oder? Kennen Sie *danshari*? So eine Art *shinpen seiri*. So stelle ich mir *shūkatsu* vor. Kommt das ungefähr hin?«
> DM: »Ich weiß es nicht.«
> F: »So empfinde ich das zumindest. Dass man seine Umgebung richtig in Ordnung bringt bevor man ins Jenseits geht. So ungefähr stelle ich mir das vor.«

Die Interviewpartnerin ist sich selbst unsicher, was unter *shūkatsu* zu verstehen ist, assoziiert es aber mit einem Teilaspekt, der ihr aus einem anderen Zusammenhang bekannt ist: *danshari*. Daraufhin schildert sie, dass sie aus Rücksicht ihren Töchtern gegenüber ihre Sachen – »zum Beispiel Kleider« – ausmisten will, da ihr selbst nach dem frühzeitigen Tod ihres Mannes vor inzwischen neun Jahren das Entsorgen seiner Habseligkeiten (nebst anderen Dingen, die in Ordnung zu bringen waren) große Schwierigkeiten bereitet hatte. Zwei zentrale Aspekte, die *shūkatsu* charakterisieren, kommen in ihrer Erzählung zum Ausdruck: Die negative Erfahrung mit der Abwicklung des Todes eines nahen Verwandten – das Aufräumen ist auch mit einer emotionalen Bürde verbunden – und die daraus abgeleitete formulierte Absicht, den eigenen Kindern bzw. Hinterbliebenen keinerlei solche Schwierigkeiten zu bereiten. Nachdem das Thema Aufräumen in diesem Gruppeninterview einmal gesetzt war, berichteten auch die anderen Teilnehmerinnen von ihren Erfahrungen mit dem

122 Entrümpelungsmethode nach Yamashita Hideko (vgl. Abschnitt 4.2.5).

Aufräumen von Haushaltsgegenständen. Dies ist als ein Einstieg in eine selbstoptimierende Praxis zu verstehen, der noch relativ wenig Aufwand bedeutet – emotional und auch organisatorisch. So berichtet etwa eine weitere Teilnehmerin an dem Gruppeninterview, dass sie einen Mantel, den sie sich von ihrem ersten Bonus gekauft habe und der daher einen emotionalen Wert für sie hatte, den sie jedoch nie angezogen habe, nun endlich, da wir uns zu diesem *shūkatsu*-Interview verabredet hatten, entsorgt habe und sich dadurch befreit fühle (*sukkiri shimashita*):

> »Auch ich habe, nachdem ich von diesem Interview gehört habe, ein paar Kleidungsstücke entsorgt, z.B. einen Mantel, den ich mir damals von meinem allerersten Bonus gekauft habe, das war ein ziemlich gutes Stück. Ich hab mir den immer nur angeschaut und nie getragen, und ich dachte mir dann, das geht doch so nicht, und als ich ihn herausgenommen habe, war die Farbe schon verblichen und [ihn wegzuwerfen] hat mich befreit. Der war schon zu einem Gegenstand geworden, den ich doch eh nicht mehr anziehen würde, ich habe ihn immer nur oberflächlich angeschaut und einmal pro Jahr die Mottenkugeln gewechselt und dann hängengelassen. Ich habe einige solcher Sachen und nun habe ich mich endlich dazu durchgerungen, die wegzuschmeißen, das hat mich befreit.« (Frau Honda, 56, Tsudanuma)

Allein schon die Aufforderung zu einem Interview zum Thema *shūkatsu* hat also diese Teilnehmerinnen zum Handeln bewogen. Sie haben Techniken in die Praxis umgesetzt, die seit einigen Jahren in den Medien kursieren und mit einer Handlungsaufforderung einhergehen. Anscheinend nehmen einige Menschen *shūkatsu* als synonym zu *danshari*, Aufräumen oder Ausmisten, wahr. Die Interviewpartnerinnen dieses Gruppeninterviews beschäftigen sich selbst nicht allzu sehr mit *shūkatsu*, meinen aber dort einen gemeinsamen Nenner finden zu können, wo es um das Aufräumen geht. Auch wenn sie sich selbst nicht aktiv mit *shūkatsu* auseinandersetzen, so können sie, wenn sie dazu aufgefordert werden darüber zu sprechen, insofern etwas damit anfangen, als sie es mit dem Aufräumen assoziieren.

Auch außerhalb dieses Gruppeninterviews begegnete mir das Aufräumen als Hauptbestandteil oder erster Schritt der Lebensendvorbereitung immer wieder. Auffallend war dabei, dass dies vor allem von Frauen thematisiert wurde. Danach befragt, was für eine Assoziation sie hatte, als sie zum ersten Mal von *shūkatsu* hörte, antwortete etwa Frau Suzuki, 83, aus Kyōto:

> Mladenova: »Was dachten Sie über ›*shūkatsu*‹, als Sie das erste Mal davon gehört haben?«
> Suzuki: »Ich dachte, dass ich mich wohl gut auf mein Lebensende vorbereiten muss. Ich hatte das Gefühl, dass es sowohl den Kindern als auch mir selbst etwas

> bringen würde, wenn ich es schon zu Lebzeiten mache, denn es wäre ja unangenehm, wenn nach dem Tod allerhand Dinge zum Vorschein kommen, mit denen sie nichts anfangen können (*wake no wakaran mono ga detekitemo komaru kara*).«
> M: »Welche Aktivitäten verbinden Sie damit zum Beispiel?«
> S: »Na z.B. keine Kleidung mehr zu kaufen, die ich nicht wirklich brauche. Das, was man hat, möglichst bis zum Letzten aufbrauchen (*zenbu tsukatte shimau*). [...] aber auch die Sachen zu reduzieren, damit es nachher für die Kinder einfacher ist alles auszuräumen. Ansonsten wird es für sie sehr schwierig, wenn das Haus vor Sachen nur so überquillt. Die Kinder würden das Zeug bestimmt sowieso am Ende wegschmeißen, auch wenn ich es nicht vorher selbst machen würde.«

Frau Suzuki hatte 2–3 Jahre zuvor im Fernsehen von *shūkatsu* gehört und sich gedacht, dass sie das auch »so langsam einmal machen müsste« (*soro soro shinakereba dame da to omoimashita*). Die Grabfrage hatte sie schon nach dem Tod ihres Mannes einige Jahre zuvor geklärt, aber über das Aufräumen ihrer Habseligkeiten hatte sie damals noch nicht nachgedacht. Ihrer Ansicht nach hätten die Menschen sich auch schon früher selbstverständlich um diese Dinge (v.a. Grabangelegenheiten) gekümmert, aber eben individuell und nicht als gesellschaftlicher Trend. Ihre finanziellen Angelegenheiten wie Sparbücher und Versicherungen habe sie ohnehin seit jeher ordentlich verwahrt, sodass sie dies nicht als notwendig für sich erachtet, hier noch mehr vorzubereiten. Für sie spielt *shūkatsu* aus diesen Gründen lediglich im Sinne der Entrümpelung eine Rolle. Daraus leitet sie aber zugleich das Ideal eines Konsumverzichts ab. Das Haus von unnötigen Dingen, mit denen ihre Kinder ohnehin nichts anfangen können, zu befreien, wird sowohl durch das Entsorgen von Dingen als auch durch die bessere Nutzung vorhandener Gegenstände und den Verzicht auf die Anschaffung neuer Gegenstände erreicht. Frau Kinoshita (73, Fukuoka) nannte dieselben Vorhaben: Auch für sie bedeutet *shūkatsu*, aus Rücksicht auf ihre Kinder, die alles einmal aufräumen werden müssen, keine unnötigen Gegenstände mehr anzuhäufen.

Wie in Abschnitt 4.2.5 bereits beschrieben, hat das Thema Aufräumen/Ausmisten in Japan in den 2010er Jahren auf Grund mehrerer Publikationen, allen voran den Büchern von Yamashita Hideko und Kondō Marie, große Aufmerksamkeit erhalten. Yamashitas *danshari* und Kondōs »Magic Cleaning« haben der Praxis des Ausmistens in Japan aber nicht nur zu einer neuen öffentlichen Wahrnehmung, sondern auch zu einer positiven Konnotation verholfen. Sie haben damit zugleich bewusst oder unbewusst normative Setzungen darüber vorgenommen, wie es bei den Leuten daheim auszusehen hat. Ebenso wie *shūkatsu* gelangte auch *danshari* im Jahr 2010 in die nähere Auswahl zum Wort des Jahres des U-CAN *shingo* –

ryūkōgo taishō-Preises des Verlags Jiyū Kokumin-sha.[123] Dies erklärt womöglich, warum das Wort *danshari* inzwischen generell als Synonym für das Ausmisten genutzt wird. Zudem scheinen die Wörter nicht selten miteinander in Verbindung gebracht zu werden. Oft wird etwa in Bezug auf Kondōs Methode (oder auch andere Aufräummethoden) zusammengefasst von *danshari* gesprochen, um diese neue Art des Aufräumens zu bezeichnen, die nicht auf ein reines Wegwerfen unnützer Dinge fokussiert (äußeres Aufräumen), sondern berücksichtigt, dass den Dingen ein emotionaler Wert beigemessen wird und das Aufräumen auch therapeutische Effekte haben kann, die weit über ein sauberes und ordentliches Heim hinausgehen (inneres Aufräumen).

Beim Ausmisten den Anfang mit Kleidung zu machen spiegelt die Aufräumtechnik von Kondō Marie wider. Diese besteht auf eine feste Reihenfolge, nach der zunächst mit der ihr zufolge einfachsten Kategorie, Kleidern, begonnen wird. Auf diese Weise können sich die Aufräumenden nach und nach ein Urteilsvermögen aneignen, was sie unbedingt behalten möchten und was sie getrost entsorgen können. Die nächste Kategorie, Bücher, sind Kondō zufolge ebenfalls noch relativ einfach zu bewältigen und sollen unbedingt auf ein Minimum reduziert werden (Ausnahme: Menschen, für die Bücher zur Arbeit gehören), danach folgen *komono*, wörtlich »kleine Dinge«, gemeint sind aber alle Dinge des Haushalts, die nicht in die anderen Kategorien passen und die Wohnungen füllen. Die Erfolgserlebnisse aus diesen Kategorien, die emotional noch relativ leicht zu bewältigen seien und eher mit körperlichem und zeitlichen Aufwand verbunden sind, jedoch weniger Kopfarbeit bedeuten, helfen den Aufräumenden im Folgenden, sich an die vierte Kategorie, Dokumente – Versicherungspapiere, Kontoauszüge etc. –, heranzuwagen. Ganz zum Schluss kommen Erinnerungsstücke, denen ein hoher emotionaler Wert beigemessen wird. Anscheinend ist diese Aufräummethode, bei der mit der Kleidung begonnen wird, mehr oder weniger allgemein bekannt bzw. scheint es sich eingebürgert zu haben, mit der Kleidung zu beginnen.

Offensichtlich haben die Bücher einen Nerv getroffen, etwa indem sie das Aufräumen mit positiven Emotionen belegt haben – denn wenn das Aufräumen schon vorher als angenehm empfunden worden wäre, hätte es dieser Ratgeber nicht bedurft. Während es bis lange in das 20. Jahrhundert hinein für die meisten Menschen in Industrienationen teilweise noch schwierig war, überhaupt an alle notwendigen (und den Alltag erleichternden) Gegenstände heranzukommen, so hat sich nach dem Krieg die stetig zunehmende Massenproduktion zu einer Überproduktion ausgewachsen und materiell übersättigte Konsumgesellschaften hervorgebracht, die nun vor dem Problem stehen, was sie mit all den angehäuften materiellen Gütern anfangen sollen, sobald deren Nutzungsdauer abgelaufen ist

123 Wer aktuelle Trends in Japan nachvollziehen will, für den ist dieser Preis eine wahre Fundgrube.

(in vielen Fällen auch schon davor).[124] Allein die Existenz und die Popularität der Aufräum-Ratgeber deutet darauf hin, dass Aufräumen eine Aufgabe sein muss, die eine ausreichend große Anzahl an Menschen überfordert und bei ihnen negative Emotionen auslöst, welche durch die Lektüre der Ratgeberliteratur womöglich aufgelöst werden. Die negativen Emotionen kommen vor allem auch in dem Fall hoch, wenn es um das Haus eines verstorbenen Angehörigen geht. Die Verknüpfung von *shūkatsu*/Lebensendvorbereitung und *danshari*/Aufräumen kommt daher nicht von ungefähr, werben doch beide mit dem Versprechen, eigentlich unangenehme, lästige Dinge in eine positive Aktivität zu verwandeln: Indem man aufräumt, tut man sich selbst etwas Gutes; wenn alte Leute aber aufräumen, tun sie auch noch der Familie etwas Gutes.

In jedem Fall deutet die neue Popularität des Aufräumens auf ein problematisch gewordenes Verhältnis zu Dingen hin. Die von *shūkatsu* in erster Linie adressierte Baby-Boom-Generation wurde Ende der 1940er Jahre in eine Zeit der materiellen Not und Knappheit nach der Kriegsniederlage hineingeboren. Bereits in ihrer Kindheit und Jugend stellten sich jedoch durch das Wirtschaftswachstum materielle Sicherheit und Stabilität ein. Symbolhaft für diesen neu entstehenden Wohlstand stehen elektronische Haushaltsgeräte, die nach und nach standardmäßig von jedem Haushalt erworben und als die »Neuen Drei Heiligen Reichsinsignien« (*shin-sanshu no jingi*) bezeichnet wurden (Yoshimi 2001: 108). In Anlehnung an die Drei Heiligen Reichsinsignien des Kaisers waren damit in unterschiedlichen Jahrzehnten jeweils unterschiedliche Elektrogeräte gemeint, die heute zur Standardausstattung einer jeden Wohnung gehören: Waschmaschine, schwarz-weiß bzw. Farb-Fernseher, Kühlschrank, Klimaanlage, Auto. Die Baby-Boomer erlebten dann in ihren 30ern die Zeit der Bubble Economy, die von ausdifferenziertem Luxuskonsum und Überfluss geprägt war (Gygi 2018: 136). Mit dem Luxuskonsum der 1980er Jahre wurden die Mode- und damit Verwendungszyklen von Waren immer kürzer und so konnte es schon einmal vorkommen, dass ein verheiratetes Paar aus der Mittelschicht alle zwei Jahre seine Inneneinrichtung auswechselte – hierzu mussten Gegenstände, die bereits nach kurzer Zeit ihren Wert als »neu« verloren, kurzerhand entsorgt werden (ebd. 136, 140–142). Die Entsorgung des daraus entstandenen Wohlstandsmülls wuchs sich gar zu einem politischen Problem um die Standortverteilung von Müllverbrennungsanlagen aus (ebd. 142). Mit der Rezession der 1990er Jahre und mit einem gesteigerten Öko-Bewusstsein erstarkte allerdings auch ein Bewusstsein wider die Wegwerfgesellschaft: *mottainai*, dt. etwa »zu schade zum Wegwerfen«, bedeutete, den Wert der Dinge wieder anzuerkennen und das Wegwerfen bzw. die Nutzung von Gegenständen zu moralisieren. Es führte zu einem Verständnis, die

124 An dieser Stelle sei auf das wachsende Feld der Waste Studies hingewiesen, das danach fragt, wann Dinge zu »Müll« werden, d.h. wann etwas wertvolles zu etwas wertlosem wird, und wie sich diese Wertvorstellungen in Institutionen niederschlagen. Vgl. auch Keller 2009.

Dinge länger zu behalten oder sie zu recyceln – besonders letzteres war während der Bubble-Jahre undenkbar gewesen (ebd. 144). Über die Jahre sammeln sich auf diese Weise in vielen japanischen Haushalten viele Dinge an, die nach deren Tod üblicherweise von den Familienmitgliedern entsorgt werden müssen. Wenn die Eltern versterben, sind deren Kinder nun gefangen zwischen der *mottainai*-Norm, bloß nicht zu vorschnell Dinge zu entsorgen und sie möglichst weiterzuverwenden, sowie der emotionalen Aufladung der Gegenstände, die den Eltern gehört haben, auf der einen Seite, und der Tatsache, dass sie mit den meisten Dingen schlicht nichts mehr anfangen können, weil der Wert der Dinge an die Person gebunden ist, der sie gehört haben, auf der anderen Seite. Das Aufräumen ist also je nach Umfang der angesammelten Gegenstände nicht nur aufwendig, sondern kann schnell auch zu einer emotionalen Belastung werden.

Dies erklärt sicher die wachsende Nachfrage nach Services, die einem dieses mühsame Aufräumen neuerdings gegen Gebühr abnehmen. Auf der Funeral Business Fair 2016 hatte ich die Gelegenheit, mit einem Anbieter einer solchen Dienstleistung zu sprechen.[125] Akazawa Ken'ichi ist Geschäftsführer der Müllentsorgungsfirma Good Holdings in Nishinomiya, Präfektur Hyōgo, und hat 2011 das Tochterunternehmen »Relief« (*rirīfu*) gegründet, das sich auf das Ausmisten von Wohnungen Verstorbener spezialisiert hat.[126] Laut seiner Wahrnehmung liegt der Grund für die steigende Nachfrage nach seinen Services darin, dass viele es inzwischen als Bürde ansehen, die Wohnung der Eltern nach deren Tod aufzuräumen:

> »Japaner haben das *mottainai*-Bewusstsein und füllen ihre Häuser mit vielen Dingen. Mal abgesehen von Dingen, die man benutzen kann—wenn sie z.B. zu einer Feierlichkeit eine Karte erhalten haben oder so, dann packen sie alle Dinge sofort irgendwo hin und das häuft sich dann immens an. Wenn jemand in eine Pflegeeinrichtung kommt und dort stirbt, dann kehrt der ja nicht mehr nach Hause zurück und seine Wohnung ist voll mit Zeug. Und dann heutzutage mit der gesellschaftlichen Alterung (*kōreika*), wenn die Großmutter oder der Großvater stirbt, dann sind deren Kinder schon in ihren 50ern oder 60ern und für die ist es dann körperlich anstrengend die Wohnung selbst auszuräumen. Deshalb bieten wir das als Service gegen Bezahlung an.« (Akazawa Ken'ichi im Interview am 06.07.2016)

---

125 Es sei mir verziehen, dass ich hier nun wieder zur Anbieterseite springe; Herr Akazawa hat mir jedoch interessante Einblicke nicht nur in seine Arbeit, sondern auch in die Bedürfnisse seiner Kund*innen gegeben. Dies zeigt, dass die Anbieterseite nicht immer fein säuberlich von der Nutzerseite zu trennen ist.

126 Zur Homepage der Firma: https://relief-company.jp/. Die 1960 als Daiei gegründete Firma bietet inzwischen so viele Services an, dass im Januar 2016 die Holding gegründet wurde und die einzelnen Services als 100-prozentige Tochterunternehmen agieren.

Akazawa kommt hier auf den generationellen Aspekt zu sprechen. Die Bürde, die durch das Ausmisten des Elternhauses entsteht, lässt sich nicht zuletzt darauf zurückführen, dass die körperlichen Kräfte der Kindergeneration zu diesem Zeitpunkt auch bereits nachzulassen beginnen.

Laut Akazawa sei die Firma »Relief« eine der größten ihrer Art. Ihre Gründung im Jahr 2011 fällt zeitlich mit dem Entstehen des Wortes *shūkatsu* und den daraufhin damit assoziierten Dienstleistungen zusammen. Laut SONAE (Vol. 6, 2014: 19, 26–27) sei der Geschäftszweig für Entsorgungsdienstleistungen von Hinterlassenschaften Verstorbener (*ihin seirigyō*) bereits 2002 mit der Gründung der Firma »Keepers« (*kīpāzu*)[127] entstanden; inzwischen gebe es landesweit mehr als 5000 solcher Anbieter.[128] Auf Nachfrage hin bestätigt auch Akazawa, dass das Phänomen *shūkatsu* und die Gründung seiner Firma aus einem ähnlichen Ansinnen heraus parallel zueinander entstanden seien. So haben die Menschen, die vor allem *shūkatsu* betreiben, bereits schlechte Erfahrungen mit dem Tod ihrer Eltern gemacht und möchten diese Bürde ihren eigenen Kindern nicht antun:

> »Die Leute der Generation, die jetzt *shūkatsu* betreiben, machen das, weil sie sich mit ihren Eltern abgeplagt haben (*kurō shita*). Sie haben die Erfahrung gemacht, dass das Ausmisten der Wohnung der Eltern sie in Not gebracht hat (*komatta*) und sehen das [Ausmisten ihrer eigenen Wohnung] deshalb nun als ihr eigenes Problem an.« (Akazawa Ken'ichi im Interview am 06.07.2016)

Die Frage, ob die Nachfrage nach solchen Dienstleistungen neu sei, verneint er. »Die Nachfrage gab es, aber die Familienangehörigen haben versucht, es irgendwie selbst zu stemmen«. Außerdem seien die Firmen, die solche Dienste früher angeboten hatten, meist eher dubioser Art (*burakku kigyō*) gewesen und hätten auch dreimal so hohe Gebühren dafür verlangt wie seine Firma heute. Selbst sein eigener Anwalt habe ihm noch davon abgeraten, ein solches Unternehmen zu gründen, da es einen überaus schlechten Ruf habe. Akazawa habe sich damals jedoch gedacht, wenn es eine Nachfrage gibt, aber die bisherigen Unternehmen dubios und teuer sind, dann bestehe hier gerade ein Bedarf nach einem seriösen Unternehmen. So gründete er die Firma und nimmt nun monatlich 250 Aufträge an (Stand: 2016). Heute können die Kund*innen bei ihm Haushaltsauflösungen für andere Familienmitglieder in Auftrag geben, aber auch einen Vertrag zu Lebzeiten (*seizen keiyaku*) für ihr eigenes Ableben abschließen. *Shūkatsu* trägt in diesem Sinne nicht nur dazu bei, das Sprechen über den Tod zu enttabuisieren, sondern auch, dass bis dato als dubios ange-

---

127 Homepage der Firma: https://keepers.jp/. Die Firma ist aus einem Umzugsunternehmen heraus entstanden.

128 Zuvor habe man Umzugsfirmen oder Müllentsorger damit beauftragt; nun gibt es dafür einen speziellen Namen und der Geschäftszweig hat sich verselbständigt und spezialisiert.

sehene Geschäftszweige aus der Grauzone herausgelöst werden und sich als seriöse Unternehmen etablieren können. Ehemals negative Assoziationen werden dadurch nach und nach aufgelöst und das Nützlichkeits- und Effizienzkriterium setzt sich durch.

Die Zunahme von einsamen Toden (*kodokushi*) befördere zusätzlich die Nachfrage nach solchen Dienstleistungen. Wenn eine Person eine Woche lang nach ihrem Ableben unentdeckt bleibt, bilden sich Gerüche, die niemand ertragen könne. Dies sei im Sommer, wenn die Klimaanlage tagelang nicht läuft, besonders schlimm, so Akazawa. Da würde dann kein Familienmitglied mehr selbst Hand anlegen wollen. Sein bisher unangenehmster Auftrag hat daher auch mit einem solchen Fall zu tun: die Geschwister einer spurlos verschwundenen allein lebenden Frau hätten ihn angerufen und um das Ausmisten deren völlig vermüllter Wohnung gebeten. Seine Mitarbeiter sind grundsätzlich angewiesen, vorsichtig zu sein, da sich in dem Müll möglicherweise eine Leiche befinden könnte. Dies sei dann auch der Fall gewesen: nicht nur die Leiche der verschollenen Schwester sei bei der Reinigungsaktion aufgetaucht, sondern auch die ihrer beiden Haustiere.

Relief entsorgt die nicht mehr verwendbaren Gegenstände fachgemäß. Was noch einen Gebrauchswert hat, wird in Containern nach Südostasien und nach Chile verschifft und dort weiterverkauft. Auf diese Weise können die Gebühren durch den Verkauf von wertvollen Gegenständen sogar auf null sinken. Mit diesem System (Stichwort: *reuse, reduce, recycle*) trifft Akazawa auch den Nerv des *mottainai*-Bewusstseins, das die Weiterverwendung von Gegenständen bevorzugt – auch wenn die Weiterverwendung nicht in Japan, sondern in Thailand, Kambodscha oder auch Nigeria passiert. Dort gelte »Made in Japan« dermaßen als Qualitätssiegel, dass es niemanden störe, dass die Gegenstände gebraucht sind. Dies sei in Japan nicht der Fall, wo es überwiegend noch als unangenehm angesehen werde, Gegenstände aus zweiter Hand zu benutzen.

Dass *shūkatsu* eng mit dem Aufräumen/Ausmisten zusammenhängt, ist also kein Zufall, sondern vielmehr dessen Kernelement. In gewissem Sine kann *shūkatsu* gar als eine spezialisierte Form von *danshari* für Ältere ausgelegt werden. Die Herbstausgabe der *shūkatsu*-Zeitschrift SONAE aus dem Jahr 2014 ist z.B. ganz dem Thema Aufräumen gewidmet. Der einleitende Artikel (S. 18) titelt – mit Ausrufezeichen und Fragezeichen, um den Überraschungseffekt zu unterstreichen: »Das größte Thema von *shūkatsu* – Aufräumen (*seiri*) und Entsorgen (*shobun*)!?« Im Artikel wird eine Umfrage unter 244 Teilnehmern zwischen 50 und 80 Jahren zitiert, laut der diejenige Aktivität, welche im Rahmen von *shūkatsu* bei den Nutzer*innen das größte Interesse hervorrufe, das Aufräumen sei. Auch hier wird die Aktivität des Ausmistens mit *danshari* bezeichnet, wenn auch weitere Bezeichnungen einge-

führt werden.[129] Dies soll darauf verweisen, dass es sich nicht um ein alltägliches Wegräumen von Gegenständen des täglichen Gebrauchs handelt, sondern um eine sorgfältige, grundlegende und nachhaltige[130] Aufräumpraxis, bei der auch kompliziertere administrative und emotionale Angelegenheiten geregelt werden. Diese Aufräumpraxis ist insofern auf die Zukunft gerichtet, als mit Blick auf den nahenden Tod ein ganzes Leben abgewickelt werden soll, mit dem gewünschten Effekt, die soziale Neuordnung, die nach dem Tod eines Menschen notwendig ist, eigenständig durchzuorganisieren und damit (für die Hinterbliebenen) zu vereinfachen. Es wird betont, dass das Ausmisten auch eine positive psychologische Wirkung auf die Aufräumenden haben kann (S. 19) – ein Motiv, das unabhängig von der Vorbereitung auf das eigene Ableben in dieser neuen Aufräumkunst zentral ist. Ein Gefühl von Befreiung und Erleichterung (*kaihōkan*, *sukkiri*) zu erreichen winkt dementsprechend als Belohnung für eine erfolgreiche Aufräumpraxis.

Die SONAE-Autor*innen unterscheiden hierbei drei Typen: 1) wenn jemand sein/ihr eigenes Haus aufräumt, 2) wenn die Kinder oder Verwandten das Haus einer Person aufräumen und 3) wenn ein Unternehmen mit dem Aufräumen beauftragt wird. Ferner wird über die Gegenüberstellung zweier Begriffe eine Differenz zwischen dem Aufräumen vor dem eigenen Tod (*seizen seiri*) und dem Aufräumen der Hinterlassenschaften nach dem eigenen Tod durch die Hinterbliebenen (*ihin seiri*) deutlich gemacht. Damit wird eine begriffliche Basis für die mögliche Deutung geschaffen, dass das selbständige Aufräumen durch den Verstorbenen in spe bereits zu Lebzeiten gegenüber dem Aufräumen(lassen) durch Dritte nach dessen Ableben zu bevorzugen sein könnte. Auch wenn die Autor*innen hier keine explizite Hierarchisierung vornehmen, welche der Aufräumarten zu bevorzugen wäre, so wird an mehreren Stellen wiederholt, dass sich beim selbständigen Aufräumen die Bürde für die Hinterbliebenen immens reduziert. Auch wird diese Methode als erste im Detail besprochen. Weiterhin wird in den SONAE-Beiträgen eine Individualisierung von Gegenständen festgestellt (S. 27). Wurden früher Gegenstände noch innerhalb der Familie geteilt, so habe sich dieses Verhältnis stark gewandelt hin zu einer engen Verknüpfung des Gegenstands mit einem Individuum. Damit verlieren die Gegenstände aber auch ihren Wert, sobald das Individuum nicht mehr da ist. Dies deutet darauf hin, dass es sich nicht schlicht um Materialismus handelt,

129 So etwa Sakaoka Yōkos »Ordnen vor dem hohen Alter« (*rōzen seiri*; 2011 unter diesem Titel als Buch herausgegeben), das auf die Notwendigkeit verweist, aufzuräumen bevor man zu alt und gebrechlich dafür wird; oder die Wortneuschöpfung *oyakata*, »Aufräumen des Elternhauses« (zusammengesetzt aus *oya*, Eltern, und *kata* von *katazukeru*: 親片, mitunter auch als 親家片), die Anfang 2014 in der Frauenzeitschrift *Yūyū* geprägt wurde (Sonae Vol 6, 2014: 19).

130 Kondō Marie etwa beginnt ihr Buch mit der programmatischen Ansage, dass wer mit ihrer Methode aufräumt, nie wieder in Chaos zurückfällt: »Dieses Buch beschreibt eine Art des Aufräumens, bei der Sie auf keinen Fall jemals wieder zum Ausgangszustand zurückkehren, wenn Sie einmal aufgeräumt haben.« (Kondō 2011: 1)

sondern um einen individualisierten Materialismus, in dem gekauften Gegenständen nur insoweit eine Bedeutung zukommt, wie die besitzende Person noch am Leben ist. Ihr Wert liegt also nicht in ihnen selbst, sondern in der Person, die damit eine positive Emotion verbindet. Mit ihrem Ableben geht auch der Wert des Gegenstands verloren (es sei denn, die Hinterbliebenen haben mit dem betreffenden Gegenstand ihre jeweils eigene emotionale Bindung aufgebaut). Dies erklärt auch die Emotionalität des scheinbar sehr unemotionalen Entrümpelungsprozesses.

In diesem Sinne profitiert die Anbieterseite von der Popularität des Aufräumens und kann *shūkatsu* als das »*danshari*/Magic Cleaning der alten Leute« positionieren. Auf diese Weise können auch Menschen mit *shūkatsu* erreicht werden, die etwa mit der Organisation der eigenen Bestattung nichts anfangen können, wie sich auch an meinen Interviews zeigt. Auch diejenigen, die (noch) kein *shūkatsu* betreiben, finden über das Aufräumen zumindest einen ersten Zugang dazu.

4.4.7 Die Rücksicht nehmenden: »Ich möchte niemandem zur Last fallen«

Es kommt sicherlich eher selten vor, dass alle Interviewpartner*innen eines Samples einstimmig dieselbe Aussage teilen, doch die hier besprochene wurde in jedem Interview geäußert und kann daher als das zentrale Motiv für die Organisation des eigenen Ablebens auf Seiten der Nutzer*innen angesehen werden. Unabhängig davon, ob meine Interviewpartner*innen von sich behaupteten, Lebensendvorbereitungen zu betreiben oder nicht und ob sie dies dann als *shūkatsu* bezeichneten oder nicht, verschrieben sie sich einhellig der Norm, niemandem zur Last fallen zu wollen. Im Gegensatz zur *shūkatsu*-Werbung, in der viel mit der Anrufung zu *jibunrashisa,* also zu einer Personalisierung des Ablebens, gearbeitet wird, erwähnten die Interviewten auf der Nutzerseite diesen Aspekt selten bis gar nicht. Viel mehr Redezeit verwandten die Menschen hingegen darauf, dass sie niemandem zur Last fallen möchten:

> »Mehr als für mich mache ich es für meine Söhne, die später einmal alles erben werden [das Grab etc.]. Die werden sich nachher denken, gut, dass Mutter das für uns gemacht hat.« (Frau Ishikawa, 83, Chiba)
> »Ich möchte möglichst niemanden behelligen (*dekiru dake hito no te wo wazurawasezu*) und soweit es geht die Dinge, die ich selbst machen kann, auch selbst erledigen.« (Frau Kawakami, 67, Chiba)
> »Ich habe einen Sohn, er ist 45 und lebt in Tōkyō, hat sich da ein Haus gekauft. Er ist mein einziger Sohn, daher will ich ihm nicht mehr zumuten, sich um mich zu kümmern (*mō musuko no sewa ni naritakunai*).« (Herr Fukuda, 71, Chiba)

Spätestens auf die Interviewfrage hin, für wen sie denken, dass *shūkatsu* notwendig sei, antworteten alle Interviewten durchweg, dass es für die Familienangehörigen

bzw. die Hinterbliebenen nötig sei. In der einen oder anderen Form wird die Norm, den Kindern keine Last aufzubürden immer wieder thematisiert. Dies war mir von Anfang an auch bei der Kommunikation der Anbieterseite aufgefallen und es drängte sich die Frage auf, ob dies etwas typisches für Japan sei, ob es sich hierbei vielleicht um einen Ausdruck einer immer schon dagewesenen Form der gegenseitigen Abhängigkeit oder des in der Japan-Literatur vielfach beschworenen Kollektivismus handelt, oder ob es tatsächlich einen gesellschaftlichen Wandel beschreibt. Da ich stets geneigt bin, die in der ethnologischen Japan-Literatur postulierte Norm des Kollektivismus (als Gegensatz zu einem »westlichen Individualismus«) zu hinterfragen (vgl. Abschnitt 4.3.2), suchte ich nach Hinweisen dafür, ob der Ausdruck *meiwaku* bzw. *futan wo kaketakunai* (dt. etwa »keine Unannehmlichkeiten bereiten wollen«) in diesem Diskurs etwas Neues darstellt. Dabei traf ich immer wieder auf Aussagen über einen Wertewandel innerhalb verschiedener Generationen.

Im Gruppeninterview in Tsudanuma sprachen die Teilnehmerinnen das Thema an, ohne dass ich sie explizit darauf angesprochen hätte. Frau Nawate (63) meinte, dass es in der Generation ihrer Eltern noch als selbstverständlich gegolten habe, dass die Kinder die Eltern im Alter pflegen und sich auch um die Fortführung des Familiengrabs kümmern würden. Dies sei damals nicht als Last oder Bürde empfunden worden:

> »In der Generation unserer Eltern war es noch eine Selbstverständlichkeit, dass sich die Kinder um die Eltern kümmern (*mendō wo miru*), aber in unserer Generation ist dieses Bewusstsein völlig verschwunden. Im Gegenteil, man will nicht zur Last fallen (*mendō wo kaketakunai*).« (Frau Nawate, 63, Chiba)

Sie spricht hier von *mendō wo miru* (dt. »sich kümmern«) und *mendō wo kaketakunai* (»ich will nicht zur Last fallen«), meist findet sich jedoch der Satz *meiwaku wo kaketakunai* (»ich will nicht zur Last fallen«). Hierbei fällt linguistisch auf, dass zum Teil unterschiedliche Wörter dafür benutzt werden, wenn man die Sorge um die Eltern und das Familiengrab als nicht zu hinterfragende, selbstverständliche Pflicht, vielleicht auch mit einem gewissen Ehrgefühl wahrnimmt, und wenn die Sorge um die Eltern negativ als Last empfunden wird. Dabei haben sowohl *meiwaku* und *futan* als auch *mendō* eine ähnliche Bedeutung. *Meiwaku* wird im Deutschen als »Belästigung, Störung, Unannehmlichkeit« und *futan* als »Last, Bürde, Verpflichtung« übersetzt; aber auch *mendō* steht allein für »Unannehmlichkeit, Umstände, Mühe, Last«.[131] Sich um jemanden zu sorgen, ihn zu pflegen, sich um ihn zu kümmern wird als *mendō wo miru* (wörtlich: »die Umstände, Unannehmlichkeiten sehen«) ausgedrückt, wohingegen *mendō* schon mit einem anderen Verb oder auch als Adjektiv einen negativen Klang bekommen kann: *mendō ni naru* heißt »(jemandem) Schwierigkeiten berei-

131 Übersetzung aus: Online-Wörterbuch »Wadoku jiten«.

ten« und *mendōkusai* heißt umgangssprachlich »anstrengend, nervig, störend«. Das heißt, die Sorge um andere wird als eine Last beschrieben, die jedoch als unhinterfragte Pflicht akzeptiert ist und deshalb keine negative Konnotation trägt. Vielmehr gilt das Opfer, das der/die Pflegende, Umsorgende hierfür aufbringt, als etwas positives.[132] *Mendō* wurde in meinen Interviews interessanterweise immer auch dann verwendet, wenn es um das Kümmern um das Familiengrab ging.

Frau Nawate zufolge habe ein Bewusstseinswandel in ihrer Generation stattgefunden. Diese Generation hat sich noch wie selbstverständlich um ihre Eltern, vor und nach deren Tod, gekümmert. Nachdem sie diese Last jedoch selbst erlebt hatten, würden sie dies ihren eigenen Kindern ungern antun wollen. So äußert sich Frau Honda (56) als Ergänzung zu Frau Nawate folgendermaßen:

> »Wir haben halt selbst unsere Eltern gepflegt und das wollen wir unseren eigenen geliebten Kindern einfach nicht antun (*jibun no kawaii kodomo ni wa konna koto wo sasetakunai*).« (Frau Honda, 56, Tsudanuma)

Bei Frau Hondas Aussage sollte nicht unerwähnt bleiben, dass ihre Tochter an dem Gruppengespräch ebenfalls teilnahm. Dass sie ihren eigenen Kindern nicht zur Last fallen will, geht auf ihre eigene negative Erfahrung mit ihren Eltern zurück. Was sie eigentlich aussagt, ist daher: »Ich möchte meinen Kindern nicht so zur Last fallen, wie meine Eltern mir zur Last gefallen sind.«

Der Ausdruck *meiwaku wo kaketakunai*, »ich will nicht [meinen Kindern] zur Last fallen«, spiegelt damit weniger einen wünschenswerten Zustand als vielmehr die Einsicht wider, dass dies – inzwischen – schlicht nicht mehr von den Kindern erwartet werden kann und soll. Damit deutet es auf einen umsichtigen Rückzug von früher als selbstverständlich angesehenen Rechten im Rahmen des Generationenvertrags hin. Durch den freiwilligen Verzicht, ihren Kindern die eigene Pflege abzuverlangen, wie es früher noch üblich war, wird ein äußerer Zwang als ein innerer Wunsch reformuliert und damit subjektiviert. Dies fasst den Kern von *shūkatsu* ziemlich gut zusammen: die traurige Einsicht, dass sich niemand um einen kümmern wird, wird sich dadurch wieder angeeignet, dass man den negativen Wunsch äußert, auch gar nicht zu wollen, dass sich jemand um einen kümmert.

Nun mag man einwenden, dass die Pflege von Eltern und Familiengrab auch früher bereits anstrengend gewesen sein muss, dass aber nicht auf diese Weise darüber gesprochen wurde (und nicht gesprochen werden konnte, da es gesellschaftlich

---

132 Auch im Deutschen enthält die Aussage »sich um jemanden sorgen, jemanden umsorgen« das Wort »Sorge«, das sowohl positiv als auch negativ verstanden werden kann. Es ist damit ähnlich konstruiert wie *mendō wo miru*, »sich um jemanden kümmern«, wobei *mendō* eben auch »Last, Bürde« bedeuten kann.

nicht akzeptiert war). Heutzutage scheint die Bürde der elterlichen Pflege hingegen aussprechbar zu sein, allerdings mit einer wichtigen Einschränkung: die Kinder selbst sprechen nicht aus, dass sie sich nicht um ihre eigenen Eltern kümmern wollen (zumindest fand ich in meinen Interviews keine Beispiele dafür), sondern die Generation, die es mit ihren Eltern schon erlebt hat, verzichtet aus Empathie zu den Kindern darauf, sich umsorgen zu lassen. Ich fand also nicht etwa die Aussage vor: »ich möchte mich nicht um meine Eltern kümmern«, sondern die Aussage: »die Kinder sollen sich nicht um mich kümmern« (formuliert als: »ich möchte meinen Kindern nicht zur Last fallen«).[133] Die Eltern nehmen den Kindern damit die Bürde ab, aussprechen zu müssen, dass die Pflege der Eltern und des Grabs belastend ist. Die antizipierte Nicht-Sorge der Kinder wird von den Eltern damit angeeignet und zu einer vorsorglichen Ablehnung dieser Sorge reformuliert – dann kümmert man sich eben selbst. Aus dem Sich-Selbst-Kümmern-Müssen wird dadurch ein Sich-Selbst-Kümmern-Wollen.

Dass die Aussage: »Kümmert euch bitte selbst um euer Ableben« von den Kindern nur schwer zu tätigen ist und auf Widerstand stößt, illustriert die Erzählung von Frau Kamiyama (45), ebenfalls Teilnehmerin am Gruppeninterview in Tsudanuma. Sie erzählt davon, wie ihre Mutter einmal wegen Herzproblemen ins Krankenhaus kam. Da sie nicht wusste, ob sie den Eingriff überleben würde, habe sich die Mutter einige Dinge vorgenommen, die sie vor ihrem Tod noch hätte erledigen wollen, aber da am Ende alles doch noch gut gegangen sei, habe sie letztlich nichts davon umgesetzt. Frau Kamiyama kommentiert diese Begebenheit folgendermaßen:

> »Man kann als Kind jetzt auch nicht die Eltern dazu drängen, etwas zu tun, und es ist glaube ich auch eine Frage davon, wie bewusst das einem alles ist. Zum Beispiel hat meine Mutter noch meinen Schulranzen, den hebt sie auf und fragt mich dann manchmal, was sie damit machen soll, und ich sage, sie soll den wegschmeißen, den benutzt doch eh keiner mehr… Jedenfalls hat sie den noch als Erinnerung oder so, sie bringt es nicht übers Herz ihn wegzuschmeißen. Ich als Kind finde ja, und das mag jetzt vielleicht ein bisschen hart klingen, aber mir wäre schon ein bisschen geholfen, wenn sie dieses Zeug entrümpeln würde, also was heißt mir wäre geholfen, aber ich finde sie braucht das wirklich nicht aufzuheben, die Erinnerung, das Andenken bleibt ja trotzdem. Aber als Tochter kann ich ihr auch wirklich nicht sagen, dass ich will, dass sie das macht. Wenn sie nicht selbst erneut einen Unfall oder eine Krankheit hat, kommt sie da ja nicht von selbst drauf. Und wenn man die Eltern nämlich wirklich dazu drängt, das soll jetzt

133 Ebenso könnte die Aussage als ein Ventil verstanden werden, indirekt zum Ausdruck zu bringen, dass man die Pflege der eigenen Eltern als Last empfindet – weil man es nicht direkt sagen kann, nimmt man den Umweg über die Empathie mit den eigenen Kindern. Die Aussage könnte auch mit dem Unterton des Vorwurfs an die Eltern gelesen werden, dass sie von einem erwartet haben, sie zu pflegen.

nicht trotzig klingen, es geht jetzt auch nicht um meine eigenen Eltern, aber ich war mal bei einer Freundin zu Hause, und sie hat ihren Eltern wohl mal direkt gesagt, dass sie ein Testament[134] aufsetzen sollen, schließlich stirbt jeder eines Tages einmal, und die sind dann stinksauer geworden, und als ich das gehört hab, also die beiden sind ja auch noch jung und ich kann schon ihren Schock verstehen, dass sie sowas gesagt bekommen, aber man weiß ja auch nie, was passiert, es kann ja immer etwas sein, und, naja, es gibt ja auch so etwas wie Rücksicht den Hinterbliebenen gegenüber (*nokosaretamono ni taishite no omoiyari*). Also ich verstehe auch die Wut, die sie hatten, aber ich verstehe auch die Seite von meiner Freundin, die das angesprochen hat.« (Frau Kamiyama, 45, Tsudanuma)

Diese innerfamiliären Situationen, von denen Frau Kamiyama berichtet, zeigen, dass es nicht möglich ist, den eigenen Eltern zu sagen, dass man sie und ihre Hinterlassenschaften als Last empfindet. Anbietern von *shūkatsu* und artverwandten Diensten (inklusive Pflegediensten) kommt daher die »Aufklärungspflicht« zu, der Elterngeneration das Unsagbare zu vermitteln, damit sie von sich aus die Erwartungen an ihre Kinder zurückschrauben. Die *shūkatsu*-Publikationen erfüllen damit den Zweck, auf die neue Norm hinzuweisen, dass die Eltern sich selbst kümmern sollen. Die Eltern haben es also entweder selbst am eigenen Leib erlebt, wie es ist, sich um die eigenen Eltern kümmern zu müssen, und ihre Schlüsse daraus gezogen oder sie werden von der *shūkatsu*-Industrie darauf hingewiesen, sich als Last für ihre Kinder zu verstehen. In beiden Fällen nehmen sie den Kindern damit die schwierige Aussage ab, dass ihre Eltern womöglich eine Last für sie darstellen könnten.[135]

Einmal wurde ich jedoch von einer japanischsprachigen Interpretationsgruppe darauf hingewiesen, dass bei der lautstark vertretenen Aussage »Ich will niemandem zur Last fallen« eigentlich ein Nebensatz weggefallen sei, der aber mitgedacht würde: »…, aber insgeheim wünsche ich mir doch, dass sich jemand um mich kümmert (*mendō wo mitehoshiin desu kedo*).« Konkret sprach eine Person von ihrer Großmutter, um die 90 Jahre alt, die noch zu der Generation gehört, in der es als selbstver-

134 Interessant ist es an dieser Stelle außerdem festzustellen, wie »Ausmisten« und »Testament« in einem Atemzug genannt werden. Dies zeigt, wie sehr Begriffe wie *shūkatsu* dazu beigetragen haben, beides als ein Set an Tätigkeiten zu begreifen, die miteinander zusammenhängen.

135 Dies ist im Übrigen nicht auf Japan begrenzt, auch wenn dort bestimmte sprachliche und kulturelle Spezifika die konkrete Ausprägung beeinflussen, wie nicht oft genug wiederholt werden kann. So hat Long (2003: 37) in ihrem Vergleich zwischen Japan und den USA die Aussage »I don't want to be a burden« im selben Maße in den USA feststellen können. Dies untermauert letztlich meine These, dass es sich nicht um ein spezifisch »japanisches« Phänomen handelt, das aus »ur-japanischen« Dispositionen zu Kollektivismus herrührt, sondern auf einen kulturellen Wandel hindeutet, der mit den veränderten Lebensbedingungen in kapitalistischen Gesellschaften im ausgehenden 20. und 21. Jahrhundert einhergeht.

ständlich empfunden wurde, dass die Kinder sich um die Eltern im Alter kümmern. Sie werfe ihrer Enkelin vor, sie nicht regelmäßig zu besuchen und sich nicht ordnungsgemäß um sie zu kümmern. Sie sage sogar noch ganz explizit solche Sachen wie: »Kümmert euch bitte um mich!« Diese Aussage ist schon in der Folgegeneration – also den heute um die 60-Jährigen – offenbar schon unsagbar geworden. Und dieser Bewusstseinswandel rührt in erster Linie daher, dass eben diese Generation der heute 60-Jährigen das Kümmern um ihre Eltern als Last empfindet. Sie versetzen sich dann in ihre eigenen Kinder hinein und empfinden Mitleid bei der Vorstellung, dass diese die Last der Sorge um ihre Eltern eines Tages schultern müssten:

> »Ich habe nur eine Tochter und ich fände es wirklich bemitleidenswert (*kawaisō*), wenn sie irgendwann die gesamte Sorge um das Familiengrab schultern müsste.« (Frau Saitō, 58, Tsudanuma)

Nachdem mir dieser Sachverhalt klar geworden war, begann ich auch in den Interviews Anzeichen dafür zu entdecken, dass die Menschen die Norm zwar internalisiert haben, sich selbst als Last zu empfinden und dies niemandem aufbürden zu wollen, jedoch trotzdem eigentlich noch wünschen, dass sich jemand um sie kümmert. Die individuelle Lösung muss nicht immer eine vollständige Eliminierung der Last sein, wie etwa bei einer »Null-Bestattung« (*zero-sō*), sondern eben eine Reduktion soweit es geht. Dies äußert sich in der Intention, das Grab möglichst »praktisch« (*benri*), d.h. gut zugänglich (*ikiyasui*), und pflegeleicht zu halten. Die Logik ist, dass die Grabpflege nur so einfach wie möglich gestaltet werden muss, damit die Familienmitglieder die Grabpflege auch in ihren regulären Tagesablauf einbauen können:

> Saitō: »Mein Mann und ich haben vor Kurzem angefangen, ernsthaft darüber nachzudenken, dass unser Grab an einem für unsere Kinder gut zugänglichen, einfach zu pflegenden Ort sein soll, weil es uns besonders wichtig ist, dass wir ihnen damit keine Umstände bereiten. […] Da gibt es beides, man will, dass die Kinder schon noch wenigstens ab und zu ans Grab kommen, aber gleichzeitig will man ihnen keine Last aufbürden.«
> Fukushima: »Wir machen das ja noch [für unsere Eltern], aber für die Kinder ist das eine Last.«
> Saitō: »Ja und das Grab soll halt zumindest nicht allzu schwer erreichbar sein. Deshalb hat ein Bekannter sein Grab nach Kyōto verlegt, weil er selbst Kyōto mochte und die Hinterbliebenen den Grabbesuch dann z.B. einmal im Jahr mit einer Reise verbinden können.«
> Fukushima: »Ach, auf Wunsch des Verstorbenen?«
> Saitō: »Genau. Für mich persönlich käme Kyōto zwar nicht in Frage, aber es sollte schon in der Stadt gelegen ein, mit guter Verkehrsanbindung. Und das Grab, das wir jetzt haben, würden wir auflösen, das ist ja auch teuer. Wir haben nämlich noch ein Familiengrab, seit Generationen.«

> Fukushima: »Man will schon gern, dass alle [ans Grab] kommen können, aber ohne zu viele Umstände sollen sie kommen können.«

In diesem Sinne ist die Norm, nicht zur Last fallen zu wollen, wie auch Kawano (2010; siehe auch Abschnitt 4.3.2) schreibt, ein Ausdruck der gegenseitigen Abhängigkeit in der Familie, d.h. ein Mittel, um in der Situation zunehmender Unabhängigkeit der Familienmitglieder untereinander, durch die Berücksichtigung individueller Lagen, die Bindung zu stärken – und nicht etwa, sie vollends zu kappen. Paradoxerweise wird die Familienbeziehung hier gerade dadurch aufrechterhalten oder auch gerettet, dass frühere Verpflichtungen gelöst werden, indem man verzichtet, darauf zu bestehen, gepflegt zu werden, und jedem eine individuelle Unabhängigkeit zugestanden wird. Die Entpflichtung der Kinder führt zu einer Verpflichtung der Einzelnen. Die Norm des respektvollen Umgangs miteinander wandelt sich also hin zu einer größtmöglichen Reduktion des Aufwands, den andere mit einem haben werden. War früher die Pflege der Eltern noch die selbstverständliche Pflicht auch im Sinne des konfuzianischen Prinzips der kindlichen Pietät (*oya kōkō*), so ist aktuell eine Pflicht zur Entpflichtung zu beobachten.[136]

4.4.8 Das Konsumsubjekt: Grab und Bestattung sind auch nur Konsumentscheidungen

Aus der Motivation heraus, den Familienmitgliedern so wenig wie möglich Kosten und Mühen aufzubürden, dabei aber nicht gleich das sprichwörtliche Kind mit dem Bade auszuschütten und trotzdem nicht vollständig auf Grab und Bestattung zu verzichten, wünschen sich also auch meine Interviewpartner*innen, so wie viele andere Japaner*innen auch, eine »praktische«, »einfache« Lösung. Auch im Ableben noch »sie selbst« (*jibunrashii*) zu sein spielt für sie nur insofern eine Rolle, als sie sich wünschen, dass ihre Bestattung klein ist und sich im familiären Kreis abspielt. Diejenigen Interviewpartner*innen, die mit mir ausführlich über ihre Bestattung gesprochen haben, wünschten sich eine kleine Bestattung und bestätigten die in Abschnitt 3.4 beschriebene Tendenz zur Verkleinerung von Bestattungen. Es sprach sich niemand für die Extremform der reduzierten Bestattung, die Direktbestattung (*chokusō*) aus, aber häufig fiel das Wort »Familienbestattung« (*kazokusō*), d.h. eine Bestattung im engsten Familien- und Bekanntenkreis (im Gegensatz zu Bestattungen, bei denen auch Arbeitskollegen und entferntere Bekannte eingeladen sind).

Interessant war es zu hören, dass die Business-Sprechweise der Bestattungsunternehmen zum Teil auch von den Nutzer*innen verwendet wurde. Damit meine

136 Im Gegensatz dazu sei an Frau Kawakami erinnert (vgl. Abschnitt 4.4.3), die den Verlust ebendieses Pflichtgefühls gegenüber den Eltern moniert.

ich aus dem Englischen entlehnte Katakana-Wörter wie *one day ceremony* (*wan dē seremonī*), die ich in den Werbematerialien der Bestatter fand. Das Katakana-Alphabet hat hier zwei Wirkungen. Zum einen bekommen die Produkte dadurch einen professionelleren, aber auch coolen Klang, da sie aus dem Englischen kommen. Zum anderen ermöglichen sie eine emotionale Distanzierung von dem ansonsten eher schwierigen Thema Tod.[137] Die Katakana-Wörter können auch als ein Nachweis dafür gelesen werden, dass das Bestattungswesen nicht mehr »heilig« ist, da es nun gänzlich von der rationalen Management-Sprechweise erfasst wurde. Die Aneignung dieser Sprechweise kommt besonders bei Frau Saitō (58, Tsudanuma) zum Ausdruck:

> Saitō: »Meine Schwiegermutter ist ja 99 und, äh, da weiß man nicht, was kommt, im Moment ist sie noch gesund, [aber wir haben schon] die Bestattung [organisiert]. Die Bestattung, da haben wir uns registriert (*tōroku*) bei so einer, wie heißt das doch gleich--«
> Nawate: »--so eine *gojokai* [Bestattungsversicherung]?«
> Saitō: »Ja, genau, sowas in der Art, da sind wir beigetreten. Wenn man eines Tages stirbt, kostet die Bestattung *one set* mehrere 10.000 oder 100.000, je nach Umfang unterschiedlich, aber wenn man stirbt, reicht ein Anruf (*denwa ippon*), also da wo man das Geld bezahlt und den Vertrag abgeschlossen hat, und die machen dann alles für einen. So ein System (*shisutemu*) kommt in letzter Zeit in Japan ganz oft vor. Ich hab den ganzen Betrag auf einmal eingezahlt. Wenn man später den Umfang nachträglich anpassen will, muss man nur eine zusätzliche Gebühr (*purasu*) bezahlen, dann machen die es noch ein bisschen schöner.«

Die Nutzung der Sprechweise der Anbieter stach in meinen Interpretationsgruppen besonders japanischen Muttersprachler*innen ins Auge. Das Jengrishe[138] »one set« (*wan setto*) hätte im Deutschen in etwa die Entsprechung »Pauschal-« wie in »Pauschalreise«, »Pauschaltourismus«. Diese Assoziation ist nicht ganz unbegründet, schließlich brachte auch eine japanische Muttersprachlerin in der Interpretationsgruppe (die das Wort »Pauschaltourismus« im Deutschen höchstwahrscheinlich nicht kennt) diese Art der Systematisierung von Bestattungsprodukten mit den *package tours* (*pakkēji tsuā*) des Massentourismus der 1970er und 1980er Jahre in Verbindung. Die Generation, die sich aktuell mit der Organisation von Bestattungen für die Elterngeneration befasst – und davon inspiriert auch mit der eigenen – ist schließlich dieselbe Generation, für die der Pauschaltourismus normal war. Sie sind es gewohnt, »Pakete« zu kaufen und haben dadurch vielleicht etwas weniger Berührungsängste mit dieser Sprechweise. Schließlich vereinfachen »Pakete« den

---

137 Vergleichbare Beobachtungen wurden mit *ending* für »Tod« in Abschnitt 4.3.3 gemacht.

138 Jengrish: Kofferwort aus Japanese und English, wobei l durch r ersetzt ist, da diese Liquide im Japanischen in Eins fallen.

Kauf- und Entscheidungsprozess (vgl. Abschnitt 4.1.3, Stichwort: Produktentwicklung). Auch wenn die Interpretationsgruppe der Formulierung »*one set*« gegenüber ein gewisses Unbehagen hegte, so wurde eingestanden, dass *one set* auch positiv als eine Vereinfachung gegenüber dem streng formalisierten Ritual, das sonst bei Hochzeiten und Beerdigungen in Japan vorherrsche, aufgefasst werden kann.

Abbildung 18: Foto eines Bestattungsaltars der Familie Otani aus Kōbe. Nur die rechte Hälfte wurde dekoriert, für die linke wäre eine zusätzliche Gebühr fällig gewesen.



Quelle: privat

Der Vorteil bei »Paketen« und vordefinierten Produkten ist, dass man einen gewissen Standard erwarten kann. Dass die Erwartung aber auch enttäuscht werden kann, ist ein häufig ins Feld geführtes Argument der *shūkatsu*-Rhetorik dafür, dass sich die Menschen gründlich informieren sollen, um ihre Anbieter gut aussuchen zu können. Ein Beispiel für eine misslungene Bestattung hörte ich bei einem Interview in Kōbe. Die Familie hatte bei der Firma BELLCO eine solche Bestattungsversicherung abgeschlossen. Sie zahlten monatlich die vereinbarte Gebühr ein, bis der endgültige Betrag erreicht war. Als die Großmutter verstarb, wollte die Familie den eingezahlten Betrag in eine Bestattung einlösen. Allerdings hatte man sie übers Ohr gehauen. Vertraglich vereinbart sei bei diesem Betrag nur die Dekoration der einen Hälfte des Altars gewesen, für die zweite Hälfte hätten sie noch eine zusätzli-

che Gebühr entrichten müssen. Die Familie fühlte sich von der Firma betrogen und weigerte sich aus Prinzip, diese zusätzliche Gebühr zu entrichten. Daher zog sie es zähneknirschend vor, die Großmutter nur mit einem halben Altar zu bestatten (Abbildung 18). Solche Fälle meinen *shūkatsu*-Berater*innen, wenn sie immer wieder ausdrücklich darauf hinweisen, man solle sich gründlich informieren, bevor man eine Kaufentscheidung trifft. Am Ende trägt im Zweifel das Konsumsubjekt die Verantwortung dafür, wenn etwas schiefgeht, denn es hat sich nicht ausreichend genug informiert und daraufhin die falsche Entscheidung getroffen.

4.4.9 Der neue Traum-Tod: *pin pin korori*

> Wenn man sich für künstliche Ernährung (*irō*) entscheidet, liegt man doch dem Staat auf der Tasche. Das ist gegenüber der jüngeren Generation unverschämt und belastet sie. (Herr Kubota, 75, Chiba)

Das Gebot, niemandem zur Last zu fallen, spielt sich nicht nur auf der familiären, sondern auch auf der gesellschaftlichen Ebene ab. In einigen Interviews wurde dies explizit thematisiert, wie auch in diesem hier. Herr Kubota (75, Chiba) erzählte mir, dass für ihn der Anlass, sich mit *shūkatsu* zu befassen, ein Vortrag an der Volkshochschule war, in dem es um das Testament ging. Hier übernimmt die Volkshochschule die Rolle des Übersetzungsagenten für das Gebot, sich bei seiner Pflege und Bestattung nicht auf andere zu verlassen, sondern möglichst frühzeitig selbst vorzusorgen. Im Laufe seiner Beschäftigung mit dem eigenen Ableben habe Herr Kubota weiterhin festgestellt, dass es dabei auch um Grab, Bestattung und lebensverlängernde Maßnahmen gehe und er habe begonnen, ein *ending note* zu schreiben. Insbesondere das Thema lebensverlängernde Maßnahmen, konkret: enterale künstliche Ernährung über eine durch die Bauchdecke gelegte Magenfistel (Gastrostoma), liegt ihm sehr am Herzen.[139] In seinem Interview hatte ich das japanische Wort, das er dafür benutzte – *irō*, noch weitestgehend ignoriert, zumal er sehr ausführlich und mit einfachen Worten erklärte, worum es sich dabei handelt. Gleich im folgenden Interview, das sich direkt an jenes mit Herrn Kubota anschloss, wurde das Wort jedoch wieder erwähnt, also musste ich es nachschlagen. Danach tauchte das Wort in mehreren Interviews erneut auf und ich bemerkte, dass es sich hier um ein zentrales Thema handeln musste. Bei näherer Betrachtung war ich überrascht festzustellen, dass alle meine Interviewpartner*innen, die sich zum Thema lebensverlängernde

139 Zum Thema Patientenverfügung und Ablehnung lebensverlängernder Maßnahmen in Japan vgl. Spoden (2015), darin insbes. Kapitel 3.

Maßnahmen (*enmei chiryō* bzw. *shūmatsuki iryō*) äußerten, damit ganz konkret diese Art der künstlichen Ernährung durch ein Gastrostoma meinten und dies allesamt ablehnten. Dies wird durch offizielle Zahlen bestätigt: 91,1 Prozent der Über-65-Jährigen lehnen laut Weißbuch der alternden Gesellschaft lebensverlängernde Maßnahmen ab (Naikakufu 2016, die Zahlen wurden im Jahr 2013 erhoben).

Irō ist ein Fachbegriff aus der Medizin und bezeichnet das Legen eines Schlauchs direkt durch die Magendecke. Der Bekanntheitsgrad des Wortes *irō* auf Japanisch dürfte ebenso gering und auf ein Fach- bzw. (potentiell) betroffenes Laienpublikum begrenzt sein wie Gastrostoma oder Magenfistel im Deutschen. Normalerweise wird im Japanischen nur das erste Schriftzeichen (»Magen«) als solches dargestellt und das zweite in der Silbenschrift Hiragana umschrieben, da es nicht zu den Schriftzeichen gehört, die an japanischen Schulen im Rahmen der grundständigen Kanji-Ausbildung gelehrt werden (*jōyō kanji*).[140] Mich hat es zunächst gewundert, dass hier ein Fachbegriff dermaßen selbstverständlich im Alltagsdiskurs verwendet wird. Es handelt sich beim Gastrostoma um einen Eingriff, der bei Menschen vorgenommen wird, die nicht mehr zur selbständigen Nahrungsaufnahme fähig sind. Häufig ist dies bei Patienten der Fall, die auch nicht mehr reden oder anderweitig ihren Willen äußern können. Dies führt gleich zu mehreren ethischen Problemen. Da die Patienten selbst nicht dazu befragt werden können, ob sie dies wünschen, müssen Ärzte in Absprache mit den Familien darüber entscheiden, ob sie diesen Eingriff vornehmen. Dieser kann schmerzhaft und entwürdigend sein. Hinzu kommt, dass das Stoma, ist es einmal gelegt, vom Gesetz her nicht mehr entfernt werden darf, da dies zum langsamen, aber sicheren Tod des Patienten führen würde. Das bedeutet aber auch, dass die Entscheidung über Leben und Tod des Patienten bereits in dem Moment auftritt, in dem darüber entschieden wird, ob ein Gastrostoma gelegt wird oder nicht. Es wird heftig debattiert, ob diese Art der Lebensverlängerung den Patienten überhaupt etwas nützt oder nicht vielleicht sogar von ihnen als so unangenehm empfunden wird, dass die Qualen der Sterbenden dadurch nur unnötig verlängert werden – dies wird unter dem Aspekt der Lebensqualität bzw. Quality of Life (QoL) diskutiert. Es ist jedoch gleichzeitig ethisch so gut wie unmöglich, als Außenstehender die Lebensverlängerung eines anderen Menschen abzulehnen, da dies bedeuten würde, dass man hinnimmt, dass die Person sterben wird und man dafür verantwortlich war. Das Gastrostoma führt zu einer ethischen Patt-Situation, in der alle Beteiligten nur verlieren können. Ein Versuch, diese Patt-Situation aufzulösen, ist es, den Willen der Betroffenen in Erfahrung zu bringen. Dies kann nur geschehen, wenn die Betroffenen bereits vor einer etwaigen Situation, in der sie nicht mehr ihren Willen kommunizieren

140 Da dieses Wort jedoch inzwischen auch außerhalb von Fachkreisen genutzt wird, ist es durchaus denkbar, dass auch das zweite Schriftzeiten (瘻) demnächst der Liste der *jōyō kanji* hinzugefügt wird.

können, ihren Willen diesbezüglich festgehalten haben. Auch das ist jedoch nur eine Behelfslösung, da es dann für die Hinterbliebenen mitunter immer noch extrem schwierig sein kann, lebensverlängernde Maßnahmen abzulehnen. Es ist aber derzeit fast die einzige Lösung, die zumindest teilweise Abhilfe verspricht und damit auf eine gewisse Akzeptanz stößt. Es entsteht dadurch jedoch wieder eine normative Anrufung, seinen Willen in gesunden Jahren vorab zu bekunden – mit der Gefahr, dass diejenigen, die es nicht getan haben, sich moralisch schuldig machen.

Wie gehen nun meine Interviewpartner*innen mit dieser ethischen Patt-Situation und der Anrufung um, vorsorglich ihren Willen kundzutun, um ihre Hinterbliebenen nicht mit Fragen von Leben und Tod zu belasten? Herr Kubota begründet seine Präferenz gegen das Gastrostoma mit einer schlechten Erfahrung aus dem unmittelbaren familiären Umfeld:

> »Mein Schwiegervater ist wegen einer Krankheit zusammengebrochen und wurde dann bettlägerig (*netakiri*). Da haben wir auf Rat des Arztes hin -- es gibt ja diese Gastrostomata (*irō*), das heißt man macht ein Loch in den Bauch, aber letzten Endes -- man hält die Leute nur künstlich am Leben (*tada ikasu dake*), weil sie selbst keine Nahrung mehr aufnehmen können, werden sie nur so am Leben erhalten. Das ging dann ganze 2 Jahre so, und da haben wir uns gefragt, ob der Vater das so gewollt hätte, ob er in einem solchen Zustand hätte existieren wollen, der im Grunde genommen dem Tod gleichkommt. Ich würde das für mich nicht wollen. Zum einen merkt der Betroffene doch dann eh nichts mehr, zum anderen liegt man doch dem Staat auf der Tasche, wenn man sich für künstliche Ernährung entscheidet.[141] Das ist gegenüber der jüngeren Generation unverschämt und belastet sie. Wenn es bei mir soweit käme, dass ich ein Gastrostoma bräuchte, würde ich lieber, ähm, dann würde ich lieber auf natürliche Weise sterben, und wenn man so etwas nicht selbst schriftlich festhält, kann die Familie das ja nicht für einen entscheiden, wissen sie? Und wenn einem einmal ein Gastrostoma gelegt wurde, dann, äh, kann man das auch nicht mehr entfernen, nicht mal der Arzt kann das entfernen. Deswegen wollte ich jetzt, ähm, ordentlich meinen Willen aufschreiben, solange ich es eben noch selbst ausdrücken kann, also eben was ich gesagt habe: wie ich meine Bestattung will, welche medizinischen Behandlungen ich wünsche, was für ein Grab ich will, all das habe ich schon in meinem *ending note* notiert, das ist ja auch gerade so ein bisschen *in* (*saikin hayattemashite ne*).« (Herr Kubota, 75, Chiba)

Herr Kubota zieht einen direkten Bezug zwischen den Kosten für lebensverlängernde Maßnahmen und der jüngeren, sprich: arbeitenden und in die Kassen einzahlenden Generation, und nennt dies neben der unschönen Situation mit seinem Schwie-

141 Im Original: *irō suru koto ni yotte kuni no iryōhi wo tsukau wake desu yo ne.*

gervater als einen weiteren Grund, warum er künstliche Ernährung ablehnt. Er sieht sich selbst in der Pflicht, seinen Willen aufzuschreiben, um sowohl der Familie den Gewissenskonflikt als auch dem Land Kosten zu ersparen. Da er die Art von Leben mitangesehen hat, die von der künstlichen Ernährung nur ermöglicht wird, ist er sich sicher, darauf verzichten zu können und notfalls einige Lebensjahre weniger zu haben. Es macht nicht den Anschein, als würde dies für ihn ein Opfer darstellen. Auch wenn sicherlich nicht gesagt werden kann, dass seine Entscheidung gegen lebensverlängernde Maßnahmen vom Ziel, dem Staat Kosten zu sparen, motiviert ist, so wird seine Entscheidung zumindest moralisch dadurch gestärkt; er kann davon ausgehen, mit solch einer Einstellung eine moralisch akzeptable Position zu vertreten. Zudem wird er in seiner Aktivität dadurch bestärkt, dass das *ending note* gerade »im Trend« ist, dass er also das Gefühl hat, viele andere tun es ihm gleich.

Mit dieser Einstellung ist Herr Kubota keineswegs allein. Für mich zunächst überraschend, lehnten alle meine Interviewpartner*innen, die das Thema überhaupt erwähnten – denn ich habe es von mir aus nicht angesprochen – lebensverlängernde Maßnahmen ab. Dabei benutzten vier Interviewpartner*innen das Wort *irō,* fünf weitere sprachen allgemein von »lebensverlängernden Maßnahmen« (*enmei chiryō*). Unter denen, die sich speziell zum Thema Gastrostoma äußerten, meinten etwa Herr Fukuda (71, Chiba):

> »Für mich bedeutet *shūkatsu* auch das Lebensende (*saigo*), ich meine die Frage, wie man sterben will (*shinikata*). Für mich ist ein langes Leben (*nagaiki*), also das Lebensende eben… Also wenn ich denken würde: ›So geht's jetzt nicht mehr weiter‹, würde ich mir wünschen, dass möglichst kein Gastrostoma (*irō*) gelegt wird, dass die das mit mir nicht machen.« (Herr Fukuda, 71, Chiba)

Ein weiteres Beispiel ist Herr Wakabayashi (68, Chiba), der ausdrücklich auf das Gastrostoma verzichten will und seine Ablehnung in für ein Interview ungewöhnlich deutlicher Manier formuliert (*»irō wa zettai iya, iya da, iya yo to«*):

> Wakabayashi: »Was ich am gründlichsten in meinem *ending note* ausgefüllt habe, ist der Punkt mit – ach, wie hieß das gleich, ich komm gerade überhaupt nicht auf das Wort… Wenn man zum ›Pflanzenmenschen‹ (*shokubutsu ningen*)[142] wird, da gibt es doch so eine Methode, um das Leben zu verlängern, wie hieß das doch gleich. Ich hab festgehalten, dass ich das nicht will.«
> Mladenova: »Meinen Sie ›lebensverlängernde Maßnahmen‹ (*enmei chiryō*)?«
> Wakabayashi: »Genau, genau, Sie können ja besser Japanisch als ich (lacht)! Ich lehne lebensverlängernde Maßnahmen ab, vor allem das Gastrostoma (*irō*), wis-

142 Gemeint ist der vegetative Zustand, in dem man nicht mehr seinen Willen ausdrücken, selbständig essen und sich bewegen kann und nur noch künstlich am Leben erhalten wird.

> sen Sie, was das ist? Ich will auf gar keinen Fall, aber auch auf gar keinen Fall ein Gastrostoma (*irō wa zettai iya, iya da, iya yo to*).«

Hier ist es interessant zu sehen, dass der Begriff »lebensverlängernde Maßnahmen« sogar einen niedrigeren Vertrautheitsgrad für den Interviewten hat als das noch viel spezifischere *irō* (das allerdings auch viel kürzer und damit wohl einigermaßen griffig ist, zumal es einen sehr konkreten Eingriff bezeichnet). Die Frage, woher die Interviewten diesen Fachbegriff kennen und warum sie ihn so unmarkiert benutzen, ist schwer zu beantworten. Es ist nicht auszuschließen, dass sie etwa über Vorträge an der Universität oder der Volkshochschule bzw. in den Massenmedien davon gehört haben. Eine gewisse Wirkung haben möglicherweise auch die Publikationen des Arztes Ishitobi Kōzō, der mit seinen Büchern »Empfehlung für einen friedlichen Tod. Was tun, wenn man sich nicht mehr durch den Mund ernähren kann?« (*Heionshi no susume. Kuchi kara taberarenaku nattara dō shimasuka*, 2010) und »Die Entscheidung für einen ›friedlichen Tod‹« (*Heionshi to iu sentaku*, 2012), ein neues Sterbeideal formuliert hat, das auf der Ablehnung künstlicher Ernährung fußt. Dieses Sterbeideal nennt er den »friedlichen Tod«, *heionshi*. Die Wortwahl bringt zum Ausdruck, dass der Anti-Tod, also derjenige, bei dem die Patient*innen mit künstlicher Ernährung am Leben erhalten werden, nicht friedlich, also gewaltsam sei. Er rekurriert auf eine »natürliche Sterbeweise«, bei der die Ablehnung des Körpers, Nahrung aufzunehmen, das Ende dessen »natürlicher Lebenskraft« (*shizen na seimeiryoku*) markiere (Ishitobi 2014: o.S.).[143] In meinen Interviews fiel das Wort *heionshi* zwar nicht, aber die Ablehnung des Gastrostoma, die von den Interviewpartner*innen thematisiert wurde, wird in dieser Form und mit diesem Vokabular von Ishitobi auch in den Massenmedien stark gemacht.

Die Debatte um die Ablehnung lebensverlängernder Maßnahmen, insbesondere künstlicher Ernährung, geht aber insgesamt bereits auf die 1970er Jahre zurück (vgl. Spoden 2015: 109–161) und hat mit hoher Wahrscheinlichkeit auch einen Einfluss auf die Einstellungen meiner Interviewpartner*innen. Formulare für Patientenverfügungen werden dort von der 1976 gegründeten »Japan Society for Dying with Dignity« verteilt. An den Mitgliederzahlen ist jedoch erkennbar, dass zwar ab den 1990er Jahren das Interesse an der eigenen Sterbephase zunahm, jedoch insgesamt nur ein kleiner Teil der japanischen Gesellschaft tatsächlich eine Patientenverfügung hat (Spoden 2015: 14–15). Gerade deswegen ist es verwunderlich, dass sich in meinem Sample ein beträchtlicher Anteil gegen lebensverlängernde Maßnahmen ausspricht und dies auch in einem *ending note* festgehalten hat. Möglicherweise deutet sich hier eine Korrelation an zwischen Menschen, die ernsthaft über das Ende ihres Lebens nachdenken und ihren Willen in einem *ending note* festhalten, und der Ablehnung lebensverlängernder Maßnahmen. Weiterhin ist es denkbar, dass viele der Menschen,

143 Diese Publikation lag nur als E-Book vor.

die ihren Willen bezüglich lebensverlängernder Maßnahmen festhalten, dies nicht über die Formulare der »Japan Society for Dying with Dignity« tun, zumal dies dort nur über eine kostenpflichtige Mitgliedschaft möglich ist, sondern es schlicht in ihrem *ending note* nebst anderen Vorkehrungen bezüglich der eigenen Lebensendphase vornehmen. Unter meinen Interviewpartner*innen hatte kaum jemand eine *living will*, d.h. war Mitglied bei der JSDD, aber viele hatten ihren Willen in einem einfachen Notizheft festgehalten und setzen darauf, dass ihre Angehörigen und Ärzte diesen Willen im Fall der Fälle zur Kenntnis nehmen und umsetzen.

Im Rahmen meiner Forschung stellt sich insbesondere die Frage, wie die Menschen ihre Ablehnung lebensverlängernder Maßnahmen und Vorstellungen von einem besseren Ableben in ein Handeln übersetzen, mit dem sie vorsorgend aktiv werden, d.h. wie sie unerwünschte Zustände verhindern und erwünschte herbeizuführen versuchen. Neben dem schriftlichen Festhalten ihrer Wünsche in einem *ending note*, das Wünsche zur medizinischen Behandlung mit Wünschen zu Bestattung und Grab an einem Ort versammelt, leiten die Interviewten aus der Ablehnung lebensverlängernder Maßnahmen direkt eine Idealvorstellung ihres eigenen Ablebens ab und versuchen, aktiv darauf hinzuwirken, dass dieser Ideal-Tod auch eintritt. Diese Idealvorstellung eines guten Sterbens nennt sich *pin pin korori* (im Original in Katakana geschrieben), firmiert aber auch unter den Bezeichnungen *pokkuri shi* und *pin pin pokkuri*. Sie alle stehen für ein quickvergnügtes Leben (*pin pin* = »gesundes, munteres Leben«), das von einem leichten, plötzlichen Sterben ohne Leiden abrupt beendet wird. Bei Susan Orpett Long ist nachzulesen, dass die Vorstellung des plötzlichen Todes in Japan zwar kein neues Phänomen ist – es findet sich schon in der vormodernen Literatur (Long 2003: 47) – es tritt aber heutzutage als Gegenentwurf zu bestimmten, als nicht wünschenswert angesehenen Sterbeweisen auf, die entweder als medikalisierter Tod (Long 2004: 922) oder als ein Tod, der anderen zur Last fällt (Long 2003: 44), konzipiert werden. Long erwähnt diese idealisierte Sterbevorstellung zwar in Zusammenhang mit der Norm, niemandem zur Last fallen zu wollen, und der individuellen Vorbereitung auf den eigenen Tod, sowohl mental als auch finanziell (Long 2003: 49). In dieser Art der Vorbereitung, die sie bespricht, fehlt jedoch der Aspekt der Prävention, der aus einer gouvernementalen Perspektive deutlich macht, wie individuelle Vorsorge mit überindividuellen Zielen verknüpft wird. Ich möchte hier nicht so weit gehen zu sagen, dass die Menschen aus Rücksicht auf die Gemeinschaft einen plötzlichen Tod wünschen. Sie werden jedoch durch die überall lautstark wiederholte Problematisierung des demographischen Wandels, der Pflege- und Sterbekrise durchaus in einer Position bestärkt, ein weniger langwieriges und schmerzhaftes Sterben anzustreben – und sie bemühen sich aktiv, einen solchen Zustand herbeizuführen.

Bei Herrn Nakamura (72, Chiba) führte die negative Erfahrung mit lebensverlängernden Maßnahmen bei seiner Mutter zu seiner eigenen Ablehnung dieser Maßnahmen. Er habe damals ihre Anweisungen ignoriert, sie nicht an die Maschinen

anzuschließen, was er heute zutiefst bereut. Damit seine Kinder das bei ihm nicht auch ignorieren, bläut er ihnen das nun ein, weil er ja selbst die Situation erlebt hat, in der er gegenüber einem Elternteil die Unterlassung lebenserhaltender Maßnahmen nicht vollbringen konnte:

> »Ich weiß, dass meine Söhne mich bestimmt möglichst lang am Leben erhalten wollen, auch wenn es nur einen Tag länger wäre. Aber ich habe ihnen dermaßen eingetrichtert, dass ich keine lebensverlängernden Maßnahmen wünsche, dass sie es denke ich nun ablehnen würden. Für so etwas braucht es wirklich einen festen Willen, wenn man selbst in die Situation käme.« (Herr Nakamura, 72, Chiba)

Herr Nakamura setzt also auf intensive Gespräche mit seinen Angehörigen, damit diese seinen Willen für ihn umsetzen. Weiterhin versucht er, auf seinen Wunschtod aktiv hinzuarbeiten, indem er täglich Sport treibt, etwa durch Golf, Tennis und Walking. Auf meine Frage hin, für wen seiner Meinung nach *shūkatsu* wichtig ist, d.h. für wen er das alles macht, antwortete er:

> »Ja, ich möchte einfach meine Familie schützen, sie nicht belasten und auch dafür sorgen, dass die Familienmitglieder gut miteinander auskommen. Was mich selbst betrifft, so möchte ich ein gesundes Leben führen. Ich treibe Sport und trainiere so viel wie möglich, denn ich habe gehört, dass Muskeln bis zum Schluss mitmachen. Zumindest bis in meine 80er, 90er will ich das machen, eben so lange, bis ich mich gar nicht mehr bewegen kann. Und danach möchte ich so schnell wie möglich sterben. Ich weiß nicht, ob es so klappt, wie ich mir das wünsche. Aber für mich bedeutet *shūkatsu*, dass ich mich darum aktiv bemühe, damit es vielleicht so klappt. *Pin pin korori*, das ist mein *shūkatsu*. Um es einfach auszudrücken.« (Herr Nakamura, 72, Chiba)

Herr Nakamura setzt *shūkatsu* mit einem aktiven Streben nach der besten Sterbeweise gleich: eine Sterbeweise, bei der er niemandem zur Last fällt, aber auch selbst nicht lange leiden muss. Aus der negativen Erfahrung in der eigenen Familie hat er beschlossen, mit seinem Ableben seiner Familie nicht zur Last zu fallen. Aus diesem Wunsch leitet er seine Idealvorstellung eines plötzlichen Todes ab. Moralisch wird er dabei durch einen Diskurs unterstützt, in dem von Alten ein sozialverträgliches Ableben gefordert wird.

Bei meinen Interviewten dient das Motiv des »plötzlichen Tods« (*pin pin korori*) als Ausdruck einer Ablehnung lebensverlängernder Maßnahmen und einer künstlichen Ernährung, die zu einem vegetativen Zustand als »Pflanzenmensch« führen würde. Dieser Zustand wird als unwürdig sowohl für die Betroffenen selbst, als auch für deren Familien konzipiert und ist um jeden Preis zu vermeiden. Einige brachten diesen Sachverhalt als Antwort auf meine Frage, ob es bezüglich ihrer Zukunft

irgendetwas gibt, das ihnen Angst oder Sorgen bereitet, zur Sprache. Dies wurde wahlweise festgemacht an der Angst vor Demenz (*ninchishō*) oder direkt verknüpft mit dem Wunsch nach einem plötzlichen Tod:

> »Ich habe vor nichts mehr Angst, vor überhaupt nichts mehr. Da mein Mann auch schon gestorben ist. Nur mein Körper. Auf meinen Körper gebe ich Acht, ich gehe zwei Mal die Woche zur Gymnastik. Ich gehe auch zum Chor und singe da aus voller Brust, weil ich glaube, dass das gut für den Körper ist. Derzeit ist mein gesundheitlicher Zustand ausgesprochen gut. Also nicht schlecht. Im Moment gibt es nichts, wovor ich mich konkret fürchte. Wenn ich doch nur plötzlich sterben könnte (*korotto shinetara*)! Ohne langwierige Krankheiten. Das wär's. Also wenn ich plötzlich und unerwartet an einem Herzinfarkt oder so sterben könnte (*kyū ni katto shinetara*). Das wäre mein Wunsch.« (Frau Suzuki, 83, Kyōto)

Auch beim Gruppeninterview in Fukuoka waren sich die Befragten untereinander einig:

> Mladenova: »Haben Sie Ängste oder Sorgen bezüglich der Zukunft?«
> Niikura: »Ohne lange krank zu sein mit einem Schlag zu sterben, das wäre toll, wenn das klappt (*kototto ittekuretara ii nā*).«
> Ichimura: »Ich auch. Rumms und tot (*patto shinetara*).«
> Niikura: »Nicht an Demenz oder sowas zu erkranken, nicht lange an einer Krankheit leiden zu müssen, mit einem Schlag zu sterben, das ist meine einzige Sorge.«

Auch zur Frage, wie das gewünschte Resultat eines »plötzlichen Todes« erreicht werden kann, gibt es Publikationen. Der bereits in Abschnitt 4.1.4 zitierte Artikel aus dem Fujin Kōron MOOK, in dem Zehenübungen als Vorbeugung vor Demenz vorgestellt werden, trägt den Titel: »Wenig Schmerzen, wenig Leiden: Das Geheimnis der Menschen, die plötzlich ableben können«[144] (Satō 2016). Er wurde vom Mediziner Satō Takuma von der Universität Tōhoku redaktionell begleitet, der bereits einige Bücher zum Thema »plötzlicher Tod« (*pokkurishi*) publiziert hat. Es handelt sich daher um einen populärwissenschaftlichen Text. Auf der ersten Doppelseite findet sich, ganz im Stil einer Frauenzeitschrift, ein Selbst-Test, mit dem frau die eigene Wahrscheinlichkeit abschätzen kann, in den Genuss eines *pokkurishi* zu kommen. Dazu wird sogar das Wort *pokkurido*, wörtlich: »die individuelle Wahrscheinlichkeit für einen plötzlichen Tod« geschaffen. Das Thema wird hier spielerisch aufgezogen, was durch die Illustrationen unterstrichen wird. Nach dem Einstieg durch den Test wird auf den folgenden Seiten erklärt, wie die persönliche »plötzliche Sterbe-Wahrscheinlichkeit« erhöht werden kann. Auf der nächsten Seite folgt ein Artikel mit dem Titel »Facharzt analysiert den ›friedlichen Tod‹. Was gibt bei Ihnen zuerst auf – das

144 Im Original: *Itami mo kurushimi mo sukunaku. Pokkuri ikeru hito no himitsu.*

Gehirn oder der Körper?« Darin werden die Sterbearten in drei Typen unterschieden, 1. Wenn das Gehirn zuerst aufgibt (z.B. bei Demenz), 2. Wenn der Körper zuerst aufgibt (z.B. Krebs, Herzkrankheiten), und 3. Wenn beides in etwa zeitgleich geschieht – letzteres ist dann der Wunsch-Tod *pokkurishi*. Prof. Satō klärt hier auch den Sachverhalt auf, dass es sich dabei im medizinischen Sinne eben nicht um einen plötzlichen Tod handle, der laut Fachdefinition innerhalb von 24h eintreten muss und etwa bei einem Herzinfarkt oder einem Schlaganfall der Fall ist. Er grenzt damit den *pokkurishi* vom *totsuzenshi* (»plötzlicher Tod«) ab, da hierbei keinerlei mentale Vorbereitung auf den Tod stattfinden könne und diese Sterbeweise daher mit viel Leid verbunden sei. Vor allem die Familie finde es dabei schwer, sich zu verabschieden und den Tod zu akzeptieren (*nattoku suru*). Die ideale Vorstellung vom Sterben, für deren Realisierung die Individuen sich bemühen sollen, erstreckt sich nun von der Akzeptanz des Todes durch die sterbende Person selbst auf die Akzeptanz der Familie. Das Gemeinwohlgebot erhält hiermit eine ganz neue Note, die ausformuliert in etwa so klingen könnte: ›Ich möchte meinen Familienmitgliedern nicht zur Last fallen, indem ich lange pflegebedürftig werde. Daher wünsche ich mir einen *pokkurishi*. Dieser darf aber auch nicht zu plötzlich sein, da die Hinterbliebenen auch darunter leiden würden, wenn ich wiederum zu schnell sterbe.‹ Das Aufzeigen der möglichen Konflikte, die durch bestimmte Sterbeweisen auftreten, ist an sich erst einmal nicht so problematisch. Diese jedoch mit präventiven Handlungsanleitungen zu versehen und sie damit in den Bereich des durch das Individuum Beeinflussbaren zu rücken, ist zwar einerseits beruhigend und kann die Angst davor reduzieren, ist aber auch insofern problematisch, als die wegen der Unbestimmbarkeit des Todeszeitpunktes und der Todesart vermittelte existentielle Unsicherheit des Menschen nur scheinbar kontrolliert wird. Die Gymnastikübungen sind zwar auf eine bestimmte gesunde Lebensweise hin ausgerichtet, aber diese Lebensweise wird über eine Idealvorstellung, wie der eigene Tod abzulaufen habe, vermittelt. Das Unfassbare und Unkontrollierbare wird scheinbar mit einigen einfachen Übungen handhabbar gemacht. Hinzu kommt, dass dieses Todesideal nur für 10 Prozent der Menschen tatsächlich Realität wird, wie Prof. Satō schreibt. Damit dürfte allen Leser*innen klar werden, dass sie eigentlich zu einem eher unangenehmen Tod verdammt sind. Auch Ishitobi (2014) schreibt, dass in dem Hospiz, in dem er arbeitet, 90 Prozent der Menschen dement sind und eher langwierig dahinsiechen.

Die grundlegende Tragik an diesem Punkt besteht darin, dass die lange Lebenserwartung mit einer hohen Wahrscheinlichkeit einhergeht, dement zu werden und eine Sterbeweise zu riskieren, bei der man seinen eigenen Willen nicht mehr kundtun kann und die unangenehm oder unwürdig ist. Die Unausweichlichkeit des Sterbens wird hier dadurch verstärkt, dass auch Demenz oder ähnliche Zustände als unausweichlich erscheinen. Es wird suggeriert, dass man mit körperlicher Betätigung diesen Zustand verhindern oder zumindest hinausschieben kann. Die Menschen sind nicht nur dazu verdammt zu sterben, sondern sie sind auch dazu verdammt,

einen langsamen, anstrengenden Tod zu erleben, der zudem noch die Hinterbliebenen belastet – sie haben es ja zum Teil selbst bei Familienmitgliedern erlebt. Die Kehrseite der japanischen Langlebigkeit sei, dass die Körper oftmals so gut funktionieren, dass das Gehirn, um die saloppe Sprache von Satōs Artikel aufzugreifen, zuerst aufgibt, so die Erkenntnis. Eine der größten Ängste in Japan, vor allem unter älteren Generationen, ist daher die Angst vor Demenz oder ähnlichen Zuständen. Diese Angst wird durch die Medien und den medizinischen Diskurs befeuert. Der Begriff *pinpin korori*, der übrigens erstmals 1983 von der japanischen Gymnastikvereinigung[145] in Umlauf gebracht wurde, hat im Jahr 2015 eine erneute Konjunktur erfahren, als er in der Krimi-Serie *Haretsu* (dt.: »Ruptur«) des halbstaatlichen Fernsehsenders NHK als die wahnwitzige Lösung schlechthin für die super-alte Gesellschaft präsentiert wurde. In der Serie geht es um einen talentierten Arzt, der eine Wunderverjüngungskur für gealterte Herzen entwickelt hat. Sein Gegenpart ist ein bösartig-genialer Beamter, der das Problem der super-alten Gesellschaft durch eine Staatsverschwörung lösen will: bei den Tests an Hunden stellt sich heraus, dass das Wunderheilmittel das Herz zwar tatsächlich verjüngt und die Lebensdauer verlängert. Nach sechs Monaten allerdings implodiert das Herz, was zum sofortigen Tod führt – gewissermaßen ein musterhafter *pokkuri*-Tod (in der Definition Satōs aber wohl eher ein unerwünschter *totsuzenshi*). Diese Nebenwirkung will der Beamte nun in der breiten Bevölkerung anwenden. Seine Worte aus der zweiten Folge zeichnen ein dystopisches Bild einer nicht allzu fernen Zukunft:

> »Warum gibt es in Japan so viele bettlägerige Alte (*netakiri*)? Weil die Ärzte dumm sind: die Kardiologen denken nur daran, die Herzen zu heilen, aber sie vergessen Sachen wie Nierenversagen und Hirnschlag. Sie selbst erhöhen die Zahl der alten Wachkomapatienten und merken dabei nicht, wie sie damit die gesamte Gesellschaft in eine Krise stürzen. […]
> *Pinpin pokkuri*! Bis zum Schluss voller Elan leben und dann plötzlich sterben. Das ist es doch, was sich alle alten Leute wünschen. Aber weil ihre Herzen so stark sind, können viele Leute nicht in den Genuss eines plötzlichen Todes kommen. Wir sollten von jetzt an die zusätzliche medizinische Stärkung des menschlichen Herzens als Verstoß gegen die Staatspolitik betrachten! Mein Ministerium hat beschlossen, sich fortan für *pinpin pokkuri* als Heilmittel gegen die super-alte Gesellschaft einzusetzen.« (NHK 2015, Übers.DM)

Auch wenn es sich hierbei um Fiktion handelt, so spiegelt diese Serie in gewisser Weise eine dystopische Version der gegenwärtigen Stimmung in Japan wider: die Angst vor der Überalterung und den gesellschaftlichen Konsequenzen, die von allen gestemmt werden müssen. Die Themen »demographischer Wandel/super-alte

145 Es ist vor diesem Hintergrund nicht verwunderlich, dass diese Idealvorstellung vom Sterben stets mit körperlicher Aktivität und sportlicher Betätigung verknüpft wird.

Gesellschaft«, »(zu) lange Lebenserwartung« und die japanische Spielart eines »sozialverträglichen Ablebens« werden hier auf eine unheimliche Weise verknüpft. Die Serie kann damit auch als Kritik an altersdiskriminierenden politischen Bewältigungsmechanismen gelesen werden.

In eine ähnliche Richtung ging auch der im Jahr 2022 erschienene Film »Plan 75« von Hayakawa Chie, der in Cannes gezeigt und damit auch international bekannt wurde. Darin wird ebenfalls eine dystopische Vision in Form eines Gesetzes gezeichnet, das es Menschen über 75 Jahren ermöglicht, sich freiwillig töten zu lassen. Man beachte, wie uns hier also erneut die »magische Grenze der Hochaltrigkeit« begegnet (vgl. Abschnitt 4.4.3.3) – in diesem Film markiert als die Altersgrenze, nach der das Leben nicht mehr lebenswert ist.[146] Mit finanziellen und sonstigen Anreizen sollen die Menschen gelockt werden, das Angebot anzunehmen. Das Gesetz wurde in dem Film als Reaktion auf Attentate auf ältere Menschen aufgelegt, es wird also als Antwort auf soziale Spannungen präsentiert. Damit spielt dieser Film ebenso wie die Serie »Haretsu« mit den Möglichkeiten und Grenzen staatlicher Interventionen, um den sozialen Spannungen zu begegnen, die auf die »super-alte Gesellschaft« und eine Problematisierung des Alters zurückgeführt werden. Wie stark die gesellschaftliche Stimmung durch »das demographische Problem« aufgeladen ist, illustriert auch die zu Beginn des Jahres 2023 auf sozialen Medien geführte Diskussion über die Aussage eines japanischen Professors für Wirtschaftswissenschaften, Narita Yūsuke, man könne der Bevölkerungsalterung in Japan mit einem Massen-Selbstmord begegnen (Hahn 2023). Auch wenn dieser die Kritik zurückwies, weil er seine Aussage anders gemeint habe, so zeigen seine weit über 500.000 Twitter-Follower, dass seine provokativen Aussagen über die »Gerontokratie« in einigen Kreisen durchaus anschlussfähig sind (Spiegel Online 2023).

Vor diesem Hintergrund erscheint die Aussage in einem meiner Interviews auch von einer gewissen Tragik oder auch Schicksalsergebenheit getragen. Die Angerufenen sind sich nicht nur des Faktums bewusst, dass die hohe Lebenserwartung in Japan nicht unbedingt mit einem langen, glücklichen Leben einhergeht, sondern dass damit das Risiko eines langen, dahinsiechenden Todes einhergeht. Sie beziehen diese Erkenntnis dann auf ihr eigenes Leben und treffen entsprechende Vorkehrungen. Herr Yonemura (77, Fukuoka) nahm etwa direkt Bezug auf die »gesunde Lebenserwartung« (vgl. Abschnitt 4.1.4):

> »Ich bin mit meiner gesunden Lebenserwartung schon durch (*kuria shite*). Es gibt ja die durchschnittliche und die ›gesunde Lebenserwartung‹, wissen Sie das? Die ›gesunde Lebenserwartung‹ ist der Zeitraum, in dem man körperlich fit ist und

---

146 Der Film »Plan 75« erinnert an »Die Ballade von Narayama« aus dem Jahr 1983 von Imamura Shōhei, in dem Menschen über 70 zum Sterben auf den Berg Narayama geschickt werden. Damit könnte er ebenfalls als eine Adaptation des Obasute-Volkssage gelesen werden.

> sich selbständig bewegen kann. Selbst wenn die durchschnittliche Lebenserwartung bei 80 Jahren liegt, hat man auch nichts davon, wenn man bettlägerig ist. Wenn man ab 75 bettlägerig wird, kann man gar nichts mehr unternehmen, nichts machen. Wenn man sich das mal überlegt, sind meine Frau und ich schon längst mit unserer Lebenserwartung durch. Mit ›durch‹ meine ich, wir haben sie schon erreicht. Im Allgemeinen liegen zwischen der durchschnittlichen und der gesunden Lebenserwartung 10 Jahre Unterschied. D.h. wenn die durchschnittliche Lebenserwartung der Frau bei 86 liegt, ist sie mit 76 mit ihrer gesunden durch. Das ist natürlich nur der statistische Durchschnitt. Das sind ja nur Daten auf Grundlage von 120 Mio. Japanern. Aber darum meine ich, dass meine Frau und ich mit unserer gesunden Lebenserwartung schon durch sind. […] Das sind aber auch nur Daten. Kann auch sein, dass ich 90 werde. Aber obwohl das nur Daten sind, habe ich das schon so im Hinterkopf, wenn ich mein *shūkatsu* mache und mich entsprechend vorbereite.« (Herr Yonemura, 77, Fukuoka)

Eindrucksvoller als mit diesem Zitat kann wohl nicht belegt werden, welche Wirkkraft statistische Kennzahlen und demographische Kategorien auf die Selbst-Erzählung der Individuen ausüben können. In diesem Fall tragen sie direkt zur Aktivierung des vom Diskurs Adressierten bei.

5. Diskussion

> »Das Lebensende, der Tod ist immer ein ›Problem der Lebenden‹. Dabei ist es das Sterben des Anderen, welches das größte ›Problem‹ für die noch-weiter-Lebenden darstellt […] Dieser modernen Diskursformation gilt Sterben und Tod schlechthin als zu lösendes, zu bewältigendes Problem im Diesseits!« (Schneider 2005: 57)

Nach der Lektüre der letzten Kapitel sollte eines klar geworden sein: Sterben hat sich längst auch zu einem individuell zu lösenden und zu bewältigenden Problem gewandelt. Wenn Gesellschaften sich nicht (mehr) in der Lage sehen und fühlen, sich um ihre Sterbenden auf die Weise zu kümmern, wie es einmal üblich war, dann entwickeln sie neue Bewältigungsmechanismen für den ›Problem‹-Komplex Sterben und Tod. Das japanische Beispiel *shūkatsu* zeigt, wie eine solche diskursive Praxis der Subjektivierung aussehen kann. Ein ganzer Apparat an Expert*innen, Berater*innen, Vereinigungen und Unternehmen tritt auf den Plan und versucht die weggefallenen früheren Bewältigungsmechanismen durch ökonomische Lösungen, und seien sie auch nicht profitorientierter Art, zu ersetzen. Hierzu verlagern sie die Problemlösung in die nun als Konsument*innen von Dienstleistungen neu konzeptualisierten Bürger*innen. Diese Bürger*innen haben sich stets auch als Sterbende in spe zu verstehen und das eigene Ableben mit denselben Tools zu planen wie sie inzwischen auch Familienplanung, Jobsuche oder ihre Morgenroutine angehen. Sie sollen »Alters- und Sterbekraftunternehmer*innen ihrer Selbst« werden, die mit dem Willen sich zu informieren und sich aktivieren zu lassen ausgerüstet sind. Sie sind dazu angehalten, dies als Befreiung von den alten, als unzeitgemäß, übertrieben und überteuert angesehenen Formalitäten und Ritualen zu verstehen. Indem sie ihr Sterben als ihr persönliches letztes Projekt ansehen, verwirklichen sie sich nicht nur im Leben, sondern auch im Tod noch selbst. Die Liste der zu bewältigenden Probleme in Bezug auf das Sterben ist so lang, dass niemand außer das sterbende Selbst die Verantwortung für eine falsche Entscheidung übernehmen will. Vom

Grab, über die Bestattung und das Erbe bis hin zu lebensverlängernden Maßnahmen sollte alles möglichst vom Individuum selbst geregelt werden, damit die Unsicherheit im Fall der Fälle reduziert wird. Organisation und die Äußerung individueller Wünsche geben Halt und Sicherheit im Angesicht der unsichersten aller Situationen im Leben: dessen Ende. Dies ist, wie Schneider (2005) sagt, der »gesicherte Tod« (siehe unten).

Einige Diskussionspunkte wurden bereits in die Analyse eingewoben und sollen daher an dieser Stelle nicht allesamt wiederholt werden. Es wurde gezeigt, wie Individuen vermittels des *shūkatsu*-Modell-Subjekts durch Autonomie und Konsum regiert werden und wie sie dazu angerufen und angeleitet werden, sich gemeinwohlorientiert um ihr eigenes Ableben zu kümmern. Dies wurde mit Lessenich als »neosoziale Gouvernementalität« theoretisch gefasst. Neben den bereits erfolgten Diskussionen soll hier nun abschließend ein Abgleich zwischen dem Modell-Subjekt und den tatsächlichen Subjektivierungsweisen erfolgen. Danach soll die Vorbereitung auf das eigene Ableben in Japan, die unter dem Begriff *shūkatsu* firmiert, in Bezug zur thanatosoziologischen Diskussion in Deutschland gesetzt werden, um die Bedeutung japanologischer Forschung für die deutschsprachige Sozialwissenschaft aufzuzeigen. Auf diese Weise erscheint der Fall Japan als eine Flexion neoliberal ausgerichteter Gesellschaften, die mit ähnlichen demographischen Ausgangssituationen umgehen müssen.

5.1 Wie wirksam ist die Anrufung?

Um der Frage nachzugehen, wie »wirksam« die Anrufung ist, d.h. *ob* und wenn ja, *wie* sie bei den Angerufenen ankommt und in tatsächliches Handeln übersetzt wird, sollten das Modell-Subjekt und die Ergebnisse aus der Analyse der Interviews mit den Nutzer*innen (die tatsächlichen Subjektivierungsweisen) in einem letzten Schritt noch miteinander abgeglichen werden. Vorab sei allerdings erneut daran erinnert, dass die *shūkatsu*-Praxis und deren Argumentationsweise inklusive einiger Plausibilisierungen der Notwendigkeit (die Urgence) durch die Anbieter kein unilinearer Prozess ist, bei dem die eine Seite Anrufungen formuliert, denen die andere ausgesetzt ist. Ebenso wenig werden Subjektpositionen in einem hermetisch abgeschlossenen Raum am Reißbrett entwickelt und dann den Adressierten lediglich präsentiert. Vielmehr entstehen Subjektpositionen in Aushandlung mit den Adressierten und werden modellhafte Praktiken etwa von konkreten Individuen und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens (wie z.B. dem Journalisten Kaneko Tetsuo) abgeleitet. Dennoch ist zu beachten, dass die Adressierten bei der Formulierung von Subjektpositionen nicht im selben Umfang eine Sprecherposition innehaben wie die Anbieter, also legitimiertes Wissen über die »korrekte Art« der Lebensendplanung auch öffentlich hörbar präsentieren und durchsetzen können.

Sie sind an der Ko-Konstruktion des Modell-Subjekts nur insofern beteiligt, als sie von den Anbietern zum Zwecke der Erstellung und Optimierung ihrer Angebote einbezogen werden, z.B. über Umfragen und Kundengespräche.

Betrachten wir zunächst die Punkte, an denen das Modell-Subjekt mit den tatsächlichen Subjektivierungsweisen übereinstimmt. Der zentrale Punkt, an dem die Rhetorik der Anbieter mit derjenigen der Nutzer*innen in eins fällt, ist der des Nicht-zur-Last-Fallen-Wollens. Dies erwies sich als die stärkste Triebkraft für eine individuelle *shūkatsu*-Praxis. Dabei handelt es sich wie gesagt nicht um die Aussage: »Ich will mich nicht um meine Eltern kümmern«, sondern um die Entpflichtung der Kinder durch die Elterngeneration, sich um sie kümmern zu müssen. Dies geschieht, wie gezeigt wurde, in vielen Fällen auf Grund der individuellen Erfahrung oder der Beobachtung im Umfeld, dass die Pflege der eigenen Eltern und die Verwaltung deren Nachlasses als Last empfunden wurden, und dem darauf basierenden Entschluss, dies den eigenen Kindern nicht zumuten zu wollen. »Ich möchte niemandem zur Last fallen« ist damit ein Freispruch der Anderen von vormals selbstverständlichen Pflichten. Für diese wird es durch diesen Freispruch legitim auszusprechen, dass sie sich eben auch nicht kümmern wollen. Die *shūkatsu*-Industrie übernimmt nun die Rolle, diese neue Norm weiterzutragen und damit zu deren Verfestigung beizutragen. Sie ruft als Subjektivierungsregisseur die Individuen dazu auf, sich selbst um ihr eigenes Ableben zu kümmern, anstatt sich auf die Familie zu verlassen. Nicht nur trägt die *shūkatsu*-Industrie die neue Norm in die Welt, sondern als Beratungsindustrie stellt sie hierzu auch ein Handlungswissen zur Verfügung, wie mit diesem Problem praktisch umgegangen werden kann. Das Handlungswissen ist dabei unmittelbar mit konsumierbaren Produkten verwoben.

Weiterhin lässt sich auf der Seite der Angerufenen durchaus eine Tendenz beobachten, die Norm, das eigene Lebensende selbst zu planen, zu internalisieren. Entweder sind die Nutzer*innen ohnehin aktiv oder sie äußern das diffuse Gefühl (*bon'yari to*), »darüber wohl einmal ernsthaft nachdenken zu müssen«. Diese Gruppe der potentiell Aktivierbaren dürfte im Fokus der *shūkatsu*-Industrie stehen. Dies sind wahrscheinlich dieselben Personen, die auch in den quantitativen Umfragen (vgl. Abschnitt 4.4.1) angeben, sich in Zukunft damit beschäftigen zu wollen. Wie ich gezeigt habe, lassen sich die Einzelnen jedoch entweder erst über Erlebnisse des Sterbens im unmittelbaren Umfeld aktivieren (zumal wenn sie familiär für Grab, Bestattung und Aufräumen zuständig sind), was von den Anbietern nicht beeinflusst werden kann. Oder aber sie lassen sich über die wiederholte Anrufung auf verschiedenen Diskursebenen, z.B. über das Erreichen einer sozialpolitischen Altersgrenze oder anderer »Meilensteine«, dazu überreden, sich doch »mal mit diesem *shūkatsu* zu beschäftigen«. Auf jeden Fall deutet schon die Äußerung, sich damit einmal beschäftigen zu wollen, auf die Internalisierung der Norm und damit auf ein erfolgreiches Wirken des Diskurses hin.

Damit erschöpfen sich allerdings auch schon die Gemeinsamkeiten zwischen den Diskursen der Anbieter und den Äußerungen der von mir interviewten Nutzer*innen. Das fängt schon damit an, dass selbst unter denjenigen, die ihr Lebensende planen, mitunter eine ablehnende Haltung gegenüber dem Wort *shūkatsu* vorzufinden ist. Das Wort *shūkatsu* und die damit verbundene Industrie waren den Nutzer*innen in vielen Fällen entweder gar nicht bekannt oder nur flüchtig aus Fernsehen und Zeitung. Erst durch meine Einladung zum Interview haben sich manche Interviewpartner*innen überhaupt erst mit dem Wort beschäftigt. Die Vorbereitung auf das eigene Ableben nahmen trotzdem die meisten in Angriff, hatten dies noch vor oder waren bereits damit fertig. Manche bezeichneten *shūkatsu* als manipulativen Marketing-Trick der Bestattungsindustrie und machten sich sogar lustig über Menschen, die ihre eigene Bestattung organisieren. Sie distanzierten sich von einem »*shūkatsu* der reichen Leute« und gaben an stattdessen ein »einfaches *shūkatsu* der gemeinen Leute« zu betreiben. Andere wiederum sahen es lockerer und hatten kein Problem damit, ihre Aktivitäten als »*shūkatsu*« zu bezeichnen. Trotzdem haben fast alle meiner Interviewpartner*innen die Notwendigkeit, sich mit dem eigenen Ableben zu beschäftigen, darüber nachzudenken und Vorkehrungen zu treffen, gefühlt und dies zum Ausdruck gebracht.

Die neue Norm, die Anderen von vormals selbstverständlichen Pflichten zu entlasten, indem man selbstverantwortlich für das eigene Ableben sorgt, wird von der anrufenden Seite als Möglichkeit zur Selbstverwirklichung (*jibunrashisa*) portraitiert; auf der Seite des Selbst-Erlebens spielte dieser Aspekt jedoch, zumindest in meinem Sample, kaum eine Rolle. Für die meisten drängt sich die Beschäftigung mit der Grabfrage aus einer biographischen Notwendigkeit heraus auf, entweder weil sie als Haushalt des erstgeborenen Sohnes bzw. des Haupterben/der Haupterbin die Verantwortung für das Familiengrab tragen oder weil sie sich als Haushalt des Nicht-Erstgeborenen um ein eigenes Grab kümmern müssen. Die Beschäftigung mit dem eigenen Ableben wurde also in den meisten Fällen aus der individuellen Situation heraus begründet; nur einige wenige bezogen ihr Handeln explizit auf die gesamtgesellschaftliche Situation (auch wenn viele den demographischen Wandel in ihrer Erzählung als Hintergrundwissen anführten). Dennoch beziehen sich die *shūkatsu*-Anbieter in ihrer Plausibilisierung immer wieder auf den demographischen Wandel. Dies verleiht dem Programm erstens wissenschaftliche Legitimität und Autorität, zweitens soll es die zwingende Notwendigkeit (Urgence), sich mit dem eigenen Ableben *selbst* zu befassen, begründen. Es bewirkt außerdem, dass die Planung des eigenen Lebensendes zu einer Pflicht der Gesellschaft gegenüber erhoben wird, was unter den Stichworten »aktivierende Individualisierung«, »Responsibilisierung« und »Gemeinwohlgebot« gefasst wurde. Damit wird Gruppendruck aufgebaut: da es alle betrifft, müssen auch alle an der Bewältigung des Problems mitarbeiten, keine*r soll sich dem entziehen können. Das *shūkatsu*-Programm ist vielen vielleicht auch deshalb ein Dorn im Auge, weil sie eben die

»Notwendigkeit über den eigenen Tod selbst nachzudenken« selbst spüren und sich dessen bewusst sind, dass sie sich dieser Forderung nicht entziehen können, sich aber auch nicht von der Bestattungsindustrie in dieser Not ausnutzen lassen möchten. Dies kann als eine Verweigerung gelesen werden, sich selbst nur als Konsument*in von Lebensenddienstleistungen konzipieren zu lassen, jedoch nicht als Weigerung, den eigenen Tod zu organisieren (und sei es nur, indem sie aufräumen und damit der Nachwelt vermitteln, sie seien immerhin nicht untätig geblieben). Das heißt, dass die Nutzer*innen sich gegen eine Kommerzialisierung verwehren, aber die Vorbereitung des eigenen Ablebens nicht ablehnen.

5.2 *Shūkatsu* als Enttabuisierung des Todes?

> »In 1955 Geoffrey Gorer proclaimed that death had become the taboo of the twentieth century […]. By 1979, however, Simpson wryly introduced his English language bibliography with ›Death is a very badly kept secret; such an unmentionable topic that there are over 650 books now in print asserting that we are ignoring the subject‹ (Simpson 1979: vii).« (Walter 1994: 1)

Die Thanatologie als die Wissenschaft vom Sterben und Tod wurde lange Zeit fast ausschließlich im Rahmen der Medizin, der Theologie und der Psychologie erforscht. Sozialwissenschaftliche Ansätze, insbesondere kritischer Art, waren bis in die 1960er Jahre kaum vorhanden und waren auch bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts noch rar (Feldmann 2010: 12–13). Über lange Zeit hielt sich die These von der Verdrängung und der zunehmenden Tabuisierung des Todes in der Moderne (Knoblauch/Kahl 2016: 365). Verdrängt werde der Tod einerseits, weil er »mit den lebensweltlich fundierten Kontinuitätserwartungen menschlichen Erfahrens und Handelns bricht« (ebd. 366). Als anthropologische These deutet die Verdrängungsthese auf die prinzipielle Unerfahrbarkeit des Todes hin, aber auch auf kulturell je verschiedene Konzeptionen vom »Tot-Sein«. Ebenso deutet sich darin andererseits »die Todesverleugnung als Teil einer Conditio Humana« (Knoblauch/Zingerle 2005: 13) an, was so viel bedeutet, dass das tägliche Leben nicht möglich wäre ohne das Wissen um die eigene Sterblichkeit permanent zu verdrängen. Die soziologische These der Verdrängung des Todes meint jedoch etwas anderes. »Man könnte Verdrängung des Todes als einen der konstitutiven Topoi in der Selbstbeschreibung der Moderne ansehen, der spätestens mit Freud zum Durchbruch kam und bald auch populäre Formulierungen fand« (ebd. 12). Dies komme in Geoffrey Gorers Begriff der »Pornographie des Todes« zur Geltung: der Tod sei in der modernen Gesellschaft ebenso ein Tabu wie der Sex, er sei ebenso mit Scham besetzt und sei mithin nur noch in privaten, intimen, quasi-geheimen Bereichen des Lebens vorzufinden (ebd.). Der französische Historiker Philippe Ariès brachte dies mit der Figur des

»unsichtbaren Todes« auf den Punkt: der Tod sei medikalisiert, kehre jedoch in seiner wilden, ungezähmten Form etwa über Horrorvorstellungen über das langsame Krepieren auf der Intensivstation in unser Bewusstsein zurück (Feldmann 2010: 47). Mit dem britischen Soziologen Tony Walter kann auch von einer »begrenzten Verdrängung« gesprochen werden: der Tod werde aus dem öffentlichen Raum verdrängt und damit der Wahrnehmung der Einzelnen zunehmend entzogen; er werde in die Medizin als »spezialisiertem gesellschaftlichen Teilbereich« ausgelagert, die ihn in erster Linie technologisch rahmt und deren primäres Ziel es ist, ihn nur möglichst lange hinauszuzögern (Knoblauch/Kahl 2016: 366–367). Auf diese Weise sei die individuelle Todesbewältigung privatisiert und die Todesdeutungen säkularisiert worden (ebd.). Hinzu komme eine Bürokratisierung, Segregation und Exklusion der Sterbenden und Toten, die ebenfalls Merkmale und Folgen der Todesverdrängung seien (Feldmann 2010: 61).

Kritische thanatosoziologische Publikationen fordern die Verdrängungsthese heraus, da sie eine zunehmende öffentliche Diskussion des Todes feststellen, und das übrigens nicht erst seit Kurzem, sondern bereits seit den 1960er/70er Jahren (Knoblauch/Zingerle 2005; Schneider 2005; Nassehi/Saake 2005; Knoblauch 2011; Knoblauch/Kahl 2016; Walter 1994, 2017). Zu dieser Zeit entstanden soziale Bewegungen wie die Death Awareness-, die AIDS- und die Hospizbewegung, die sich allesamt für ein »gutes Sterben« einsetzten (Knoblauch 2011: 32). In Japan wäre hier etwa die »Japan Society for Dying with Dignity« (Spoden 2015) zu nennen. Die 1960er/70er markieren damit sowohl im euroamerikanischen als auch im japanischen Raum eine Grenze, mit der eine »neue Moderne« oder auch eine »Postmoderne« beginnt, was etwa Tony Walter (1996: 195) dazu bewogen hat, von einem »postmodernen Tod« zu sprechen. Das Ziel der Death-Emanzipationsbewegungen war es, den Sterbenden in einem als anonym und unmenschlich wahrgenommenen medizinischen System (oder außerhalb dessen) die Chance auf ein Sterben in Würde zurückzugeben. Die Betroffenen sollten bei ihrem eigenen Sterben mitreden können und die Deutungen darüber nicht mehr nur den professionellen Berufen überlassen werden. Damit leiteten sie die Formation einer neuen Art zu sterben ein und etablierten gewollt oder ungewollt ein neues Ideal des »guten Todes«. Die Postmoderne zeichne sich insofern in Bezug auf den Tod, wie Knoblauch meint, durch eine Enttabuisierung des Todes aus – der Tod sei sichtbarer, er finde sich etwa in der populären Ratgeberliteratur (Knoblauch 2011: 32). Über den Tod wird also, nicht zuletzt dank der sozialen Bewegungen, mehr, von anderen gesellschaftlichen Gruppen und in anderer Weise gesprochen. Sie brachen damit das Monopol der Medizin, der Pflege und des Bestattungswesens.

Auch die *shūkatsu*-Praxis kann als ein solcher Versuch der Enttabuisierung des Sterbens und Todes gedeutet werden. Immerhin stellt die *shūkatsu*-Industrie Begrifflichkeiten, Medien und Räume zur Verfügung, in denen offen über praktische Fragen gesprochen werden kann, die sonst schwierig anzusprechen

wären. Sie trägt damit in gewisser Weise dazu bei, das Sprechen über Tod und Sterben gesellschaftsfähig zu machen. Diese Enttabuisierung des Todes geschieht allerdings um den Preis der Vereinnahmung auch des Todes und des Lebensendes durch eine Verwertungslogik. Die Todesbewältigung im Rahmen von *shūkatsu* stößt daher spätestens an dem Punkt an ihre Grenzen, wo sie nicht in die Wertschöpfungskette eingespeist werden kann. Dies zeigt sich auch in meinem Befund, dass einige Nutzer*innen es vehement ablehnen in Bezug auf das Lebensende als Konsument*innen angesprochen zu werden. *Shūkatsu*-Beratungsstellen sind damit Orte, an denen zwar Wissen über Tod und Sterben an einem Ort gesammelt und weitergegeben wird. Es handelt sich bei diesem Wissen aber eben nur um ein bestimmtes, an konkrete Produkte und Dienstleistungen geknüpftes und damit nicht vollständig entscheidungsoffenes Handlungswissen. Was ich aber zugleich beobachten konnte, war, dass diese Orte immerhin einen Ausgangspunkt für die weitere Beschäftigung mit der eigenen Sterblichkeit darstellen können. Auch können sie dafür genutzt werden, Netzwerke zu knüpfen – etwa wenn man an einer Veranstaltung in der unmittelbaren Nachbarschaft teilnimmt und dadurch eine Anlaufstelle bekommt. Auch mein Interviewaufruf war Teil dieses neuen Sprechens über das eigene Sterben. Nicht nur habe ich die Menschen dazu aufgefordert, mir von ihrer persönlichen Situation und ihren Wünschen und Aktivitäten bezüglich ihres Ablebens zu berichten, sondern ich bekam auch regelmäßig von ihnen die Rückmeldung, dass sie die Interviews als eine gute Reflexionsmöglichkeit empfanden, bei der sie sich einmal mit jemandem über Fragen austauschen konnten, für die sonst wenig Diskursräume zur Verfügung stünden.[1] Dabei hat es sicher eine Rolle gespielt, dass sich die Interviewten sicher sein konnten, mich danach nie wieder zu sehen. Dies zeigt, dass es einen Bedarf nach Räumen gibt, in denen in ungezwungener Atmosphäre über schwierige Themen wie den Tod gesprochen werden und Todesbewältigung stattfinden kann.

Die Enttabuisierung des Todes im Rahmen von *shūkatsu* birgt noch ein weiteres Problem. Zwar trägt das *shūkatsu*-Programm dazu bei, Räume zu schaffen, in denen das Sprechen über den Tod nicht nur geduldet, sondern sogar dazu ermuntert wird. Zudem erhalten Individuen die Möglichkeit, ihre persönlichen Idealvorstellungen von Sterben, Tod und Grab zu formulieren und damit mehr Mitspracherecht bezüglich ihres eigenen Ablebens zu erhalten. Zugleich schafft *shūkatsu* aber eben auch die Erwartung, dass sich Individuen zu ihrem eigenen Ableben positionieren *müssen* – auch wenn sie dies gar nicht unbedingt wünschen. Aus der Möglichkeit, zu sprechen, wird eine Pflicht. Sie sollen sich eine Meinung zu den möglichen Optionen bilden und selbständig Entscheidungen treffen sowie Verträge abschließen,

1 Ein Interviewpartner verarbeitete in unserem Interview, den Tränen nahe, den Tod seines Vaters, worüber er zuvor laut eigener Aussage mit niemandem gesprochen hatte.

um andere zu entlasten. Der Tod wird damit in ambivalenter Weise subjektiviert, wie im nächsten Abschnitt diskutiert wird.

5.3 Die ambivalente Subjektivierung des Todes

Stand bei den Death-Emanzipationsbewegungen der 1970er Jahre vor allem noch der Widerstand gegen medizinische und staatliche Bevormundung im Fokus, dem die Forderung nach einer höheren Selbstbestimmung folgte, so ist der Anlass, sich im Japan des 21. Jahrhunderts mit dem eigenen Ableben zu beschäftigen und sich um ein »dem selbst treues Ableben« (*jibunrashii shi*) sowie eine »dem selbst treue Bestattung« (*jibunrashii sōgi*) zu bemühen, der Rückgang familiärer und gesellschaftlicher Ressourcen, sich um einen zu kümmern und die daraus abgeleitete Inpflichtnahme der Einzelnen, dies selbst zu organisieren. Daraus ergibt sich die ambivalente Subjektivierung, dass also einerseits mehr Selbstbestimmung in Bezug auf das Sterben möglich geworden ist, aber zugleich das Individuum für sein eigenes Ableben verantwortlich gemacht wird. Ebenso wie das von Bröckling beschriebene »unternehmerische Selbst« ist auch das *shūkatsu*-Selbst in einer permanenten Oszillation zwischen Selbstbestimmung und Selbstverantwortung, zwischen Autonomie und Beherrschtwerden gefangen.

Damit zeigt sich, dass die Entwicklungen in Japan mit denen in Deutschland vergleichbar sind. Hubert Knoblauch und Arnold Zingerle sprechen in der Einleitung zu ihrem 2005 erschienenen Buch »Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens« von der ersten Art von Subjektivierung.[2] Subjektiviert werde laut Knoblauch und Zingerle der Tod in dem Sinne, dass die Definitionen darüber, wie das Sterben abläuft und was der Tod ist, nicht mehr nur den Experten (medizinischer und religiöser Professionen) überlassen wird, sondern immer mehr Stimmen aus der persönlichen, laienhaften Erfahrung (des Todes Angehöriger) am Diskurs partizipieren, aber auch im Rahmen populärreligiöser und psychologischer Ratgeber zu einer Ars Moriendi der Tod wieder vom Subjekt »angeeignet« wird: »Dem Tod wird das Schreckliche, Fürchterliche und Angsteinflössende [sic!] genommen, das er nach wie vor (auch und gerade in Folge der Möglichkeiten der ›Gerätemedizin‹) hat« (Knoblauch/Zingerle 2005: 19). Dabei bestreiten Knoblauch/Zingerle nicht, dass »die vielfältigen Aspekte des professionellen Diskurses

2 Im Gegensatz zum Subjektivierungsbegriff der Gouvernementalitätsforschung verstehen Knoblauch und Zingerle Subjektivierung als eine Art Individualisierung, die im Gegensatz zu Expertentum steht (vgl. Individualisierungsthese von Anthony Giddens, Knoblauch 2011: 38ff). Weiterhin steht Subjektivierung bei ihnen auch für das Gegenteil von Objektivierung – also im Sinne der Befreiung von Fremdregulierung. Dies meint aber geradezu das Gegenteil der Konzeption einer Einnahme von Subjektpositionen wie bei Bröckling.

um den Tod weiterhin von Experten verwaltet werden. In Kontrast, ja Opposition zu dieser professionellen Kompartmentalisierung von Tod und Sterben stellt sich jedoch besonders die neue Form der subjektiven Aneignung des Todes ein, die als Todesbewusstheit bezeichnet werden kann« (ebd. 25) In gewissem Sinne kann auch *shūkatsu* als eine solche Form neuer Todesbewusstheit angesehen werden, die neue Sprecher*innen jenseits von Ärzten und Pflegekräften produziert. Die *shūkatsu*-Berater*innen partizipieren als neue »Expert*innen des guten Sterbens« ebenso am Diskurs wie sie ein Nachdenken und Sprechen über den Tod und das Sterben bei Individuen anregen wollen. Sie tragen damit zu einer Ökonomisierung des Sterbens bei, in die auch Kosten-Nutzen-Rechnungen mit einbezogen werden.

Da die Menschen in industrialisierten Gesellschaften immer länger leben und der frühzeitige Tod immer weniger eine Rolle spielt, hat sich inzwischen eine Generation von Hochaltrigen herausgebildet, die an die natürliche Grenze des Lebens stoßen und den Tod deshalb nicht mehr verdrängen können (wie es etwa in der Jugend und im mittleren Alter noch möglich und üblich ist). Knoblauch und Zingerle spekulieren, dass sich dadurch womöglich die neue Todesbewusstheit als eine neue Lebensphase etabliert:

> »Die Todesbewusstheit, so könnte man die abschließende Spekulation deswegen weiter treiben, könnte ein Topos sein, der eine neue generationelle Lebensphase in der Öffentlichkeit verankert, die für immer mehr Menschen (die immer älter werden) im Lebenslauf erwartet werden kann und sich neben das ›aktive Alter‹ stellt.« (Knoblauch/Zingerle 2005: 26)

Dies würde bedeuten, dass das »dritte«, »junge Alter« als »aktives Alter« und das »vierte«, »abhängige Alter« als die Lebensphase des Todesbewusstseins verstanden wird. Zugespitzt handelt es sich hier um ein »Vorsterbealter«. Mit zunehmender Abhängigkeit und abnehmenden geistig-kognitiven Fähigkeiten im hohen Alter sei es jedoch, so zumindest das Postulat nicht nur im Rahmen der *shūkatsu*-Praxis, immer schwieriger, sich distanziert, rational und effektiv auf das eigene Sterben vorzubereiten – sowohl auf seelsorgerischer als auch auf finanziell-organisatorischer Ebene. Vor diesem Hintergrund rückt das *shūkatsu*-Programm das dritte Alter als diejenige Phase in den Fokus, in der die Auseinandersetzung mit den Effekten der eigenen Abhängigkeit im vierten Alter stattfindet und präventiv organisiert werden muss. Das Modell-Subjekt, das dabei etabliert wird, kann in den Begriffen von Knoblauch und Zingerle als »Sterberolle« verstanden werden:

> »Sterbende […] haben ebenfalls Pflichten und es werden ihnen Rollenerwartungen zugewiesen, die sich systematisch von denen Kranker unterscheiden. Diese Rolle ist, wie jede andere auch, durch Wechselseitigkeit gekennzeichnet: Erwartungen, Rechte und Pflichte [sic!] sind Teil von ›Pakten‹, Aushandlungen und Kon-

> ventionen zwischen sterbenden Patienten und Pflegepersonal – auch wenn die Sterberolle letztlich institutionell zugeschrieben wird. Zu dieser Rolle gehören letzte Wünsche, die Minimierung medizinischer und pflegerischer Zumutungen und die Vermeidung unnötiger Symptome. Hauptakteure dieser Rolle sind, neben den Sterbenden und den Angehörigen, nicht mehr die Ärzte, sondern Pflegekräfte. Zwischen diesen Parteien bilden sich Verhaltensmuster aus, die nur im Falle des ›schlechten‹, also vom Patienten aus widerwilligen Sterbens zu Problemen führen. Das gute Sterben lebt dabei schon von Praktiken und Leitbildern, wie sie der Todesbewusstheit entstammen: Bewusstheit, Vorbereitetsein und Gefasstheit sind Anforderungen an die Rollenträger, mögliche Schmerzfreiheit und Achtung der Person sowie ihrer sozialen und kommunikativen Angebote an die Betroffenen […]. Dazu kommt eine zeitliche Orientierung: Das Arbeitspersonal scheint einem Ideal des ›Kurz- und gut-Sterbens‹ zu folgen, das von einem zweiten gebrochen wird: dem ›Lang- und arbeitsam-Sterben‹.« (Knoblauch/Zingerle 2005: 22)

Diese normativen Vorstellungen finden sich in meinen Interviews unter dem Schlagwort »quicklebendig leben und dann tot umfallen« (*pin pin korori*) ebenso wieder wie in den dystopischen Filmbeispielen eines »sozialverträglichen Ablebens japanischer Spielart«, die in Abschnitt 4.4.9 besprochen wurden. Das Ziel von *shūkatsu* könnte vor diesem Hintergrund so verstanden werden, dass sich die Individuen über die Auseinandersetzung mit den Konsequenzen, die ihr Sterben für ihre Familie, die Gesellschaft und die sie bei ihrem Sterben begleitenden Pflegekräfte hat, ihrer im Rahmen der Sterberolle anzunehmenden Rechte und Pflichten bewusst werden und die notwendigen präventiven Vorkehrungen treffen, um die Effekte ihrer Abhängigkeit im vierten Alter für die Überlebenden zu kontrollieren und zu minimieren.

Auf die andere Seite der Subjektivierung geht Werner Schneider (im selben Band von Knoblauch und Zingerle) genauer ein. Er betrachtet die gesellschaftliche Art und Weise, wie über den Tod gesprochen wird, unter dem Aspekt der Foucaultschen Bio-Macht und Gouvernementalität. Im modernen, medikalisierten, auf Krankheits- und damit Todesvermeidung ausgerichteten Sterben könne »der moderne Tote […] in seinem – ›sinn-losen‹ – Tot-Sein nur noch etwas *mitteilen*, was als physiologische Botschaft der möglichen Vermeidbarkeit des je eigenen Todes der Weiterlebenden dienlich scheint« (Schneider 2005: 62–64, Hervorh.i.O.). Der Tod werde seiner »kollektiv verbindlichen, transzendenten Sinngewissheiten«, die er in der religiösen Verhandlung noch hatte, enthoben und in dem Sinne subjektiviert, als die Sinnbearbeitung den Hinterbliebenen allein überlassen bleibe (ebd. 64). Zudem werde seine Bewältigung in die rationalen und professionalisierten »institutionalisierten Nischen der wissenschaftlichen Spezialdisziplinen geschoben« (ebd.), was Schneider auf den Begriff der »Sterbeverwaltungs- und Todesbewältigungsgesellschaft« (ebd. 72) zuspitzt. Schneider diskutiert darauf-

hin die Patientenverfügung als eine Vergegenständlichung einer bürokratischen Wissensordnung, die das Verhältnis zwischen Arzt und Patient, Patient und Gesellschaft sowie Patient und Recht auf Leben/Tod auf eine spezifische Weise neu ordnet. Anhand eines Ratgebers zur Patientenverfügung macht er den normativen Deutungszusammenhang deutlich, in dem »Selbstbestimmung, Autonomie und Rationalität der Lebensführung« mit einer »Verantwortlichkeit gegenüber den (konkreten und anonymen) Anderen« (ebd. 75) verknüpft werden:

> »Das […] selbstbestimmte und deshalb würdige Sterben, der damit verheißene gute, gut ›organisierte‹ Tod entspricht dieser Rhetorik zufolge der guten Lebensführung – der jederzeit präsenten und in die Zukunft reichenden Sorge um sich selbst und um seine Nächsten, um seine soziale Mitwelt: Indem man Verantwortung für sich selbst übernimmt, übernimmt man Verantwortung für die soziale Gemeinschaft, die Selbst-Sorge entlastet die Gemeinschaft der Anderen von der verantwortungsvollen Sorge für den Anderen.« (Schneider 2005: 73)

Selbstbestimmung erscheint hier nicht mehr als Option, sondern wird zu einer wahrzunehmenden Pflicht für die Individuen, die die Entscheidungen am Lebensende – im Falle von Patientenverfügungen etwa die Entscheidung *gegen* eine Lebensverlängerung, also *für* den Tod – in die Verantwortung des Sterbenden verschiebt. Damit wird den Anderen (Angehörigen, Pflegekräften, Ärzten, Krankenkassen, Anwälten, Gerichten, vgl. Schneider 2005: 74) die Belastung abgenommen, die von schwierigen Entscheidungen ausgeht. Diese Belastung wird nunmehr als unzumutbar angesehen und dementsprechend gilt es als persönliches Scheitern, den Anderen eine solche Bürde zuzumuten. Diese Anrufung ist universell in dem Sinne, als sich jede*r als »in der Zukunft zu Sterbende/r« (ebd.) verstehen soll, auch und insbesondere wenn die Auseinandersetzung mit dieser Grenzfrage des Lebens zu einem Zeitpunkt geschieht, in dem die Person gesund und munter ist. Auch wenn in Japan Patientenverfügungen noch keine juristische Verankerung haben, so findet sich die Aufforderung zur präventiven Selbst-Sorge um der Anderen willen lautstark im *shūkatsu*-Diskurs wieder. Sowohl in Bezug auf die Universalität der Anrufung (jede*r ist angesprochen) als auch in Bezug auf die Inpflichtnahme des Individuums deckt sich das *shūkatsu*-Modell-Subjekt mit der Analyse Schneiders zu den subjektivierenden Effekten der Patientenverfügung in Deutschland. »*Die bloße Existenz eines Formulars*«, so Schneider (2005: 74, Hervorh.i.O.), fordere »jeden dazu auf, sich selbst zu befragen zu seinem zukünftigen Sterben und damit sich bereits heute im Gesellschaftsgefüge ›verantwortungsvoll‹ zu positionieren«. Auch bei *shūkatsu* fordert die bloße Existenz des Begriffs, der Zeitschriften, Veranstaltungen und der gesamten Industrie die Individuen auf, sich dazu zu positionieren, egal ob dies nun ablehnend oder annehmend erfolgt, und die Konsequenzen dieser Entscheidung selbst zu verantworten.

Durch die präventive Praxis erscheint der Tod laut Schneider als »gesicherter Tod«, insofern er bürokratisch und vertragsmäßig gesichert ist und Lebensunsicherheiten bereits im Diesseits auflöst (ebd. 74). Den Subjekten werde durch Patientenverfügungen ein »Willen zum Willen« unterstellt: wenn Selbstbestimmung auch am Lebensende über einen Vertrag möglich ist, dann soll er auch gewollt werden (ebd. 77). Dabei ist die Patientenverfügung nur eine Vergegenständlichung einer ›Selbst-Sorge‹ um das eigene Sterben im Diesseits:

> »Wie wollen wir ›gestorben werden‹? Mit dieser Frage tritt in unser Bewusstsein als gesellschaftliche Vorgabe an jeden Lebenden immer mehr das Projekt, das eigene Lebensende zu organisieren, es selbstbestimmt zu planen, zu organisieren, zu gestalten, d.h. umfassend vorzusorgen.
> Somit erscheinen ›das Sterben‹, ›der Tod‹ keinesfalls mehr einfach als im Leben weitgehend zu ignorierender, zwangsläufiger Endpunkt des Lebens. Und es ist auch nicht mehr nur der (eine!) Tod als ›der Feind des Lebens‹, wie ihn die Moderne als ›natürliche Gegebenheit‹ erst konstituiert hat, um ihn mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln zu bekämpfen, ihn längstmöglich vom Leben fernzuhalten, indem sich ihm die modernen Institutionen der Lebenssicherung (von der Medizin bis zum TÜV) entgegenstellen. Sondern das zu erwartende ›eigene Sterben‹ gilt es nun als letzte Lebensphase ›selbstbestimmt‹ vorsorglich zu organisieren, zu planen und zu gestalten. Der zu antizipierende ›eigene Tod‹ ist von jedem zu Lebzeiten hinsichtlich seiner möglichen Folgen für die Gemeinschaft der (noch) Weiter-Lebenden zu bedenken; z.B. von der Pflegeversicherung bis hin zur Patientenverfügung; von der Lebens- und Sterbeversicherung, die die nächsten Angehörigen von den durch das eigene Ableben verursachten finanziellen Belastungen möglichst freizuhalten sucht, bis hin zum Organspende-Ausweis, der für die virtuelle ›Gemeinschaft‹ aller potenziellen Organspender und -empfänger durch das Sterben des Einen die Chance zu einer besseren Lebensqualität für den todkranken Anderen verheißt.« (Bührmann/Schneider 2008: 146–147)

Beim japanischen *shūkatsu* laufen all diese von Schneider aufgezählten Entscheidungen bezüglich des eigenen Lebensendes zusammen und werden zu einem einzigen Programm gebündelt. Was also in einzelnen Punkten in Deutschland ebenfalls vorhanden ist, dafür erfanden Consultants in Japan ein eigenes Wort und ebneten den Weg für eine ganze Industrie.

Die bereits oben bei Knoblauch/Zingerle erwähnte »Sterberolle« wird bei Schneider als eine neue Subjektformation des Sterbenden konzipiert. Ihre Entsprechung findet sie im von mir beschriebenen *shūkatsu*-Modell-Subjekt. Es handele sich bei dieser neuen Sterberolle um einen »bestimmten Typus von Sterbenden, die […] über eine ›eigene‹ Biographie und kommunikative Kompetenzen verfügen, um die eingeforderte Individuierung bis zum Ende zu vermitteln und eine entsprechende ›individualisierte Individualität‹ noch im Sterben zu bewahren«

(Bührmann/Schneider 2008: 147). Die andere Seite der Medaille einer Verpflichtung des Selbst ist allerdings die Entpflichtung der Gemeinschaft. Die Konsequenz einer gewollten Selbstbestimmung – gewollt, weil sie in den Bereich des Möglichen gerückt wird und aus Verantwortung den Anderen gegenüber auch gewollt werden soll – bedeutet daher auch eine Entsolidarisierung (ebd. 148).

5.4 Grenzen der vorliegenden Analyse

Abschließend sollen an dieser Stelle noch einige blinde Flecken und kritische Punkte reflektiert werden, bei denen die vorliegende Analyse an ihre Grenzen stößt.

Erstens betrifft dies die soziale und geographische Verortung der Interviewten. Sämtliche von mir befragten Nutzer*innen sind eher einer begüterten Mittelschicht zuzuordnen, sodass es sich um eine mittelschichtszentrierte Analyse handelt. Dies ist wohl auch der Tatsache geschuldet, dass sich das *shūkatsu-* Programm – obwohl es sich als allgemeine Anrufung an alle Japaner*innen präsentiert – letztlich wohl an eine städtische Mittelschicht richtet und diese sich dementsprechend eher davon adressiert fühlt und auf meinen Interviewaufruf reagiert hat (vgl. Abschnitt 4.3.3). Es hängt zweifelsohne auch mit dem methodischen Problem zusammen, dass der Zugang zum Feld ausschließlich über mein persönliches Netzwerk erfolgte, also über Bekannte aus Universitäten und Forschungsinstitutionen. *Shūkatsu* kann als ein Aktivierungsprogramm gelesen werden, dass vor allem diejenigen erfolgreich zu aktivieren in der Lage ist, die ohnehin bereits aktiv sind, etwa im Ehrenamt oder in Altenklubs, oder die zumindest aktivierbar sind. Wie ist es allerdings mit denjenigen, die weder aktiv noch aktivierbar sind? Darauf konnte auch die vorliegende Analyse keine Antworten liefern. Es liegt nahe, dass sich unter diesen viele sozial Benachteiligte finden dürften, die in weitaus geringerem Maße über die Ressourcen verfügen, ein selbstbestimmtes Ableben zu haben, als die begüterte Gesellschaftsschicht. Künftig müssten daher diese am unteren Rand der Gesellschaft Befindlichen sichtbar gemacht werden, die die Narrative von den gesellschaftlichen Normen und des als »normal« geltenden ja ebenso herausfordern, wie sie zugleich benötigt werden, um diese Narrative zu festigen.[3]

3 Gemeint ist das Narrativ von der »Mittelschichtgesellschaft«, das in den 1970er Jahren entstand und demzufolge die meisten Japaner*innen sich als Teil der Mittelschicht fühlten. Dass dies zum einen schon damals objektiv nicht der Fall war und auf statistischen Erhebungsfehlern basierte und dass sich zum Anderen seit den 1990er Jahren durch die Deregulierung des Arbeitsmarktes soziale Ungleichheiten verschärfen, hat die Japanforschung schon längst gezeigt. Dennoch tendieren Forschungsarbeiten häufig noch zur Unsichtbarmachung von Klassenunterschieden und fokussieren sich auf eine städtische Mittelschicht. Man könnte hier vielleicht von einem »methodologischen Klassismus« sprechen.

Ebenso ist wohl kritisch zu betrachten, dass es sich beim Großteil meiner Interviewpartner*innen um Personen aus der Metropolregion Tōkyō handelt. Ich habe dieses Problem teilweise ausgleichen können, indem ich auch Interviews in Kōbe, Kyōto und Fukuoka geführt habe und aus diesen möglichst ausgewogen zitiere. Sie entwickelten teilweise auch eine andere Dynamik als diejenigen im Raum Tōkyō und waren für die Analyse daher instruktiv (vgl. Abschnitt 4.4.5). Dennoch ist das Sample damit auf städtische Räume beschränkt. Inwiefern *shūkatsu* in ländlichen Regionen überhaupt eine Rolle spielt, konnte in der vorliegenden Forschungsarbeit nicht untersucht werden.

Zweitens ist es nicht unproblematisch, wenn sich Japanolog*innen bei ihrer Themenwahl von Modewörtern leiten lassen. Es besteht dabei das Risiko, einem kurzlebigen Trend aufzusitzen, der wenig gesamtgesellschaftliche Relevanz hat. Ich hoffe jedoch, dass die vorliegende Analyse zeigen konnte, wie man solche Modewörter, wenn man sie denn auch als solche reflektiert, nutzen kann, um sich einen Einblick in größere Prozesse zu verschaffen, die sich im gegenwärtigen Japan (und darüber hinaus) abspielen. Im *shūkatsu*-Programm treffen und verdichten sich etwa Diskurse um den demographischen Wandel und den Untergang klassischer Familienmodelle mit denen von Alter(n) und Sterben, wie sie in der Medizin, der Bürokratie und dem Bestattungswesen geführt werden. *Shūkatsu* kann damit auch als eine Art »Linse« angesehen werden, durch die man auf weit über den Tod und das Sterben hinausgehende Aspekte der japanischen Gesellschaft blicken kann. Damit ist es weit über die Thanatosoziologie hinaus relevant.

Drittens wurde ich immer wieder mit der Frage konfrontiert, inwiefern es legitim sei, eine euroamerikanische Perspektive wie die der Gouvernementalitätstheorie »auf Japan anzuwenden«. Diese Kritik zielt im Kern auf den eurozentrischen Blick, der (West-)Europa als den Maßstab setzt, an dem außereuropäische Kulturen gemessen werden. Wenn etwa die Gouvernementalitätsforschung im Anschluss an Foucault als Ausganspunkt für die vorliegende Analyse gewählt wurde, so muss hier zweifelsohne beachtet werden, dass Foucault dies auf Grundlage der Entwicklungen in Europa, insbesondere Frankreich, hergeleitet hat. Auch seine Nachfolger*innen sind auf Euroamerika spezialisiert und daher können deren Theorien nicht ohne Weiteres auf den japanischen Fall übertragen werden (auch wenn Japan ebenfalls eine neoliberal verfasste Gesellschaft ist). Ich hoffe jedoch, dass es mir gelungen ist, die Japanspezifik herauszuarbeiten und damit die Gouvernementalitätsstudien um eine ostasiatische Perspektive zu erweitern, was zu deren Universalisierung beiträgt.

6. Literaturverzeichnis

Acaric (2022): »Shūkatsu kaikinbi wa itsu? Kigyō no shinsotsu saiyō no dōkō to okonau beki torikumi [When is the date to lift the ban on job hunting? Trends in corporate graduate recruitment and initiatives to be undertaken]«, in: Acaric vom 21.09.2022, https://biz.acaric.jp/column/1545/vom 15.03.2023.

Aeon Life (2021): »Ion no o-sōshiki [AEON Bestattungen]«, https://www.aeonlife.jp/vom 01.01.2021.

Aera (2013): »Ohitorisama shiyō shakai ga yattekuru. Shōhin wa puchi-ka, shin-bijinesu mo [Die Gesellschaft, die sich auf Alleinstehende spezialisiert, ist im Kommen. Produkte werden kleiner, auch neue Geschäftszweige]« vom 29.04.2013.

Aizawa Satoshi 相澤哲 (1996): »M. Fūkō ni okeru ›shutaika‹ no shudai [Michel Foucault's Theme of ›Subjectivation‹]«, in: Annals of human sciences (Ōsaka Daikaku Ningenkagakubu shakaigaku, ningengaku, jinruigaku kenkyūshitsu) 17, S. 85–100.

Asahi Shinbun (1993): »Sōshiki no seizen keiyaku ga honkaku sutāto. Kōsei shōsho igon de hiyō shiji [Bestattungsvorsorgeverträge in vollem Gange. Ausgabenzuweisung über notarielle Testamente]« vom 11.10.1993.

Asahi Shinbun (2000): »Shigo wo takusu ›Seizen keiyaku‹. Nōkotsu, Hoken kaiyaku… jikkō mimamoru NPO [›Vertrag zu Lebzeiten‹: das Postume anderen überlassen. Überführung der Asche, Auflösen von Verträgen… Die NPO, die die Umsetzung überwacht]«, in: Asahi Shinbun vom 26.06.2000.

Asahi Shinbun (2010): »O-fuse no sōba, meiryō dame? Ion, HP no hyōji wo sakujo, bukkyōkai ›seishin fuminijitta‹ [Marktpreis für Almosen darf nicht veröffentlicht werden? AEON soll Veröffentlichung auf HP löschen. ›Die Seelen werden mit Füßen getreten‹, sagt Buddhismusvereinigung]« vom 18.09.2010.

Asahi Shinbun (2017): »15nen no shōgai mikon ritsu, jōshō tsuzuku. Dansei 4nin ni hitori, josei 7nin ni hitori 15 [Rate der lebenslang Unverheirateten 2015 steigt weiter. Jeder vierte Mann, jede siebte Frau]«, in: Asahi Shinbun vom 26.04.2017.

Asahi Shinbun (2020): »Arufonsu Deeken-san shikyo. Nihon ni shiseigaku wo hiromeru [Alfons Deeken ist tot. Verbreitete die Lehre vom Leben und Tod in Japan]«, in: Asahi Shinbun vom 06.09.2020, https://www.asahi.com/articles/ASN966598N96UCLV007.html.

Asahi Shinbun (2022): »Heikin jumyō, 10nen buri ni chijimu. Josei 87,57 sai, dansei 81,47sai. Korona ga eikyō [Durchschnittliche Lebenserwartung sinkt zum ersten Mal seit 10 Jahren. 87,57 Jahre bei Frauen und 81,47 Jahre bei Männern; Einfluss durch Corona.]«, in: Asahi Shinbun vom 30.07.2022.

Asahi Shinbun GLOBE (2014): »›Sei no owari ni‹ erareru no wa anshin? Sore to mo fuan? Shūkatsu būmu no imi suru mono [›Am Lebensende‹ kann man Seelenruhe erreichen? Oder Angst? Was der shūkatsu-Boom bedeutet]«, in: Gurōbu 141 vom 17.08.2014, S. 3.

Aveline-Dubach, Natacha (2012): »Creative Destruction—The Shattering of the Family Grave System in Japan«, in: Natacha Aveline-Dubach (Hg.), Invisible population. The place of the dead in East Asian megacities, Lanham: Lexington Books, S. 1–28.

Avenell, Simon A. (2009): »Civil Society and the New Civic Movements in Contemporary Japan: Convergence, Collaboration, and Transformation«, in: Journal of Japanese Studies 35, S. 247–283.

Barlösius, Eva (2007): »Die Demographisierung des Gesellschaftlichen«, in: Daniela Schiek/Eva Barlösius (Hg.), Demographisierung des Gesellschaftlichen. Analysen und Debatten zur demographischen Zukunft Deutschlands, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 9–34.

Beck, Ulrich (1996 [1986]): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in die Moderne (= Edition Suhrkamp, Band 3326), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bergmann, Ute (2013): Glücksversprechen. Diskursive Formationen einer Verheißung (= Praxis und Kultur, Band 3), Göttingen: Cuvillier Verlag.

Bernstein, Andrew (2006): Modern passings. Death rites, politics, and social change in Imperial Japan, Honolulu: University of Hawaii Press.

Biggs, Simon/Powell, Jason L. (2009): »Eine foucauldianische Analyse des Alters und der Macht wohlfahrtsstaatlicher Politik (2001)«, in: Silke van Dyk/Stephan Lessenich (Hg.), Die jungen Alten. Analysen einer neuen Sozialfigur, Frankfurt a.M. [u.a.]: Campus, S. 186–206.

Blecken, Laura (2021): »Selbstverantwortung« in der japanischen Gesellschaft (= Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien, Band 65), München: Iudicium.

Boret, Sébastien P. (2014): Japanese tree burial. Ecology, kinship and the culture of death (= Japan anthropology workshop series, Band 23), London: Routledge.

Bosančić, Saša (2014): Arbeiter ohne Eigenschaften. Über die Subjektivierungsweisen angelernter Arbeiter (= Theorie und Praxis der Diskursforschung), Wiesbaden: Springer VS.

Bosančić, Saša (2016): »Zur Untersuchung von Subjektivierungsweisen aus wissenssoziologisch-diskursanalytischer Perspektive«, in: Saša Bosančić/Reiner Keller (Hg.), Perspektiven wissenssoziologischer Diskursforschung, Wiesbaden: Springer VS, S. 95–119.

Bosančić, Saša (2018): »Self-positioning of semi-skilled workers. Analysing subjectification processes with SKAD«, in: Reiner Keller/Anna-Katharina Hornidge/Wolf J. Schünemann (Hg.), The sociology of knowledge approach to discourse. Investigating the politics of knowledge and meaning-making, Abingdon, Oxon, New York, NY: Routledge, S. 186–201.

Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform (= Band 1832), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne (2010) : »Ni méthode, ni approche. Zur Forschungsperspektive der Gouvernementalitätsstudien mit einem Seitenblick auf Konvergenzen und Divergenzen zur Diskursforschung«, in: Johannes Angermüller/Silke van Dyk (Hg.), Diskursanalyse meets Gouvernementalitätsforschung. Perspektiven auf das Verhältnis von Subjekt, Sprache, Macht und Wissen, Frankfurt a.M.: Campus Verlag, S. 23–42.

Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.) (2011): Governmentality. Current issues and future challenges (= Routledge studies in social and political thought, Band 71), New York, NY, London: Routledge.

Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas et al. (Hg.) (2012): Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Band 1490), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Brummerloh, Dorothea (2017): »Japan – Altwerden ist Arbeit«, in: Deutschlandfunk vom 27.11.2017, https://www.deutschlandfunk.de/japan-altwerden-ist-arbeit.724.de.html?dram:article_id=401703 vom 20.03.2019.

Bührmann, Andrea D. (2012): »Das unternehmerische Selbst: Subjektivierungsform oder Subjektivierungsweise?«, in: Reiner Keller/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hg.), Diskurs – Macht – Subjekt. Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 145–164.

Bührmann, Andrea D./Schneider, Werner (2008): Vom Diskurs zum Dispositiv. Eine Einführung in die Dispositivanalyse (= Sozialtheorie), Bielefeld: transcript.

Burchell, Graham/Gordon, Colin/Miller, Peter (Hg.) (1991): The Foucault effect. Studies in governmentality, with two lectures by and an interview with Michel Foucault, Chicago, Ill.: University of Chicago Press.

Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter (= Edition Suhrkamp), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Butterwegge, Christoph/Lösch, Bettina/Ptak, Ralf (2017 [2007]): »Einleitung«, in: Christoph Butterwegge/Bettina Lösch/Ralf Ptak (Hg.), Kritik des Neoliberalismus, Wiesbaden: Springer VS, S. 11–12.

Dahl, Nils (2016): Kodokushi (= Alter(n)skulturen, Band 10), Bielefeld: transcript.

Dahl, Nils (2018): »Social inclusion of senior citizens in Japan: an investigation into the ›Community-based Integrated Care System‹«, in: Contemporary Japan 30, S. 43–59.

Dahl, Nils (2020): »Governing through *kodokushi*. Japan's lonely deaths and their impact on community self-government«, in: Contemporary Japan 32, S. 83–102.

Denninger, Tina/Van Dyk, Silke/Lessenich, Stephan/Richter, Anna (2012): »Vom ›verdienten Ruhestand‹ zum ›Alterskraftunternehmer‹? Bilder des Alter(n)s im gesellschaftlichen Wandel nach dem Systemumbruch«, in: Heinrich Best/Everhard Holtmann (Hg.), Aufbruch der entsicherten Gesellschaft. Deutschland nach der Wiedervereinigung, Frankfurt a.M.: Campus, S. 369–387.

Ehrenberg, Alain (2004): Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart (= Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie, Band 6), Frankfurt a.M.: Campus Verlag.

Elis, Volker (2009): »Von Amerika nach Japan – und zurück. Die historischen Wurzeln und Transformationen des Toyotismus«, in: Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History 6, S. 255–275.

Elis, Volker (2016): »Japan und die post-fordistische Prekarisierungsgesellschaft«, in: Stephan Köhn/Monika Unkel (Hg.), Prekarisierungsgesellschaften in Ostasien? Aspekte der sozialen Ungleichheit in China und Japan, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, S. 61–82.

Fassbender, Isabel (2015): Familien- und Lebensplanung im kontemporären Japan. Das Phänomen »Ninkatsu« und seine Stakeholder (= Vortrag auf dem 16. Deutschsprachigen Japanologentag der DJG), München.

Fassbender, Isabel (2016): »Enhancing autonomy in reproductive decisions? Education about family planning and fertility as a countermeasure against the low birthrate«, in: Contemporary Japan 28, S. 123–144.

Fassbender, Isabel (2022): Active pursuit of pregnancy. Neoliberalism, postfeminism and the politics of reproduction in contemporary Japan (= The intimate and the public in Asian and global perspectives, volume16), Leiden, Boston: Brill.

Feldmann, Klaus (2010 [2004]): Tod und Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Formanek, Susanne (2009): »Altersbilder im traditionellen und im gegenwärtigen Japan«, in: Josef Ehmer/Otfried Höffe (Hg.), Altern in Deutschland, Halle/S., Stuttgart: Dt. Akad. der Naturforscher Leopoldina; Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, S. 55–85.

Foucault, Michel (1983): »Afterword: The Subject and Power«, in: Hubert L. Dreyfus/Paul Rabinow (Hg.), Michel Foucault. Beyond structuralism and hermeneutics. With an Afterword by and an Interview with Michel Foucault, Chicago: University of Chicago Press, S. 208–226.

Foucault, Michel (2017): Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France, 1977–1978, hg. von Michel Sennelart (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Band 1808), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Fritz, Martin (2021): »Kapitalismuskritiker Kishida soll Japan führen«, in: Deutsche Welle Online vom 29.09.2021, https://www.dw.com/de/kapitalismuskritiker-kishida-soll-japan-f %C3 %BChren/a-59353467 vom 15.02.2022.

Geimer, Alexander/Amling, Steffen/Bosančić, Saša (2018): »Einleitung: Anliegen und Konturen der Subjektivierungsforschung«, in: Alexander Geimer/Steffen Amling/Saša Bosančić (Hg.), Subjekt und Subjektivierung. Empirische und theoretische Perspektiven auf Subjektivierungsprozesse, Wiesbaden, Germany: Springer VS, S. 1–15.

Gentili, Dario (2020): Krise als Regierungskunst (= Merve, Band 469), Leipzig: Merve Verlag.

Gluck, Carol (1993): »The Past in the Present«, in: Andrew Gordon (Hg.), Postwar Japan as history, Berkeley: University of California Press, S. 64–95.

Goldstein-Gidoni, Ofra (1997): Packaged Japaneseness. Weddings, business and brides (= ConsumAsiaN book series), Honolulu: University of Hawai'i Press.

Goodman, Roger/Imoto, Yuki/Toivonen, Tuukka (Hg.) (2012): A sociology of Japanese youth. From returnees to NEETs (= Nissan Institute/Routledge Japanese studies series, Band 83), London: Routledge.

Graefe, Stefanie (2007): »Im Schatten des Homo oeconomicus. Subjektmodelle ›am Lebensende‹ zwischen Einwilligungs(un)fähigkiet und Ökonomisierung«, in: Susanne Krasmann (Hg.), Michel Foucaults »Geschichte der Gouvernementalität« in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge, Bielefeld: transcript, S. 267–286.

Gygi, Fabio (2018): »The Metamorphosis of Excess. ›Rubbish Houses‹ and the Imagined Trajectory of Things in Post-Bubble Japan«, in: Katarzyna J. Cwiertka/Ewa Machotka (Hg.), Consuming Life in Post-Bubble Japan, Amsterdam University Press, S. 129–152.

Gygi, Fabio (2023): »The Afterlives of Dolls: On the Productive Death of Terminal Commodities«, in: Ars Orientalis 52.

Hahn, Tabea (2023): »Yale-Professor Narita schlägt Massensuizid für Ältere in Japan vor«, in: Der Standard vom 16.02.2023, https://www.derstandard.at/story/2000143612955/yale-professor-schlaegt-massensuizid-fuer-aeltere-in-japan-vor vom 15.03.2023.

Hall, Stuart (1994): »Die Frage der kulturellen Identität«, in: Ulrich Mehlem (Hg.), Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg: Argument Verlag, S. 180–222.

Harootunian, Harry D. (2006): »Japan's Long Postwar: The Trick of Memory and the Ruse of History«, in: Tomiko Yoda/Harry D. Harootunian (Hg.), Japan after Japan. Social and cultural life from the recessionary 1990s to the present, Durham: Duke University Press, S. 98–121.

Hart, Bethne/Sainsbury, Peter/Short, Stephanie (1998): »Whose dying? A sociological critique of the ›good death‹«, in: Mortality 3, S. 65–77.

Hirseland, Andreas/Schneider, Werner (2011): »Aktivierende Individualisierung. Zum Wandel von Macht und Herrschaft in der Zweiten Moderne«, in: Wolfgang Bonß (Hg.), Macht und Herrschaft in der reflexiven Moderne, Weilerswist: Velbrück, S. 148–174.

Hochschild, Arlie R. (2006): Das gekaufte Herz: die Kommerzialisierung der Gefühle (= Campus Bibliothek), Frankfurt a.M.: Campus.

Holstein, Martha B./Minkler, Meredith (2009): »Das Selbst, die Gesellschaft und die ›neue Gerontologie‹ (2003)«, in: Silke van Dyk/Stephan Lessenich (Hg.), Die jungen Alten. Analysen einer neuen Sozialfigur, Frankfurt a.M. [u.a.]: Campus, S. 207–234.

Howarth, Glennys (2007): Death and dying. A sociological introduction, Cambridge: Polity.

Hugendinck, David (2016): »Marie Kondo: Räum! Hier! Auf!«, in: Zeit Online vom 04.03.2016, https://www.zeit.de/kultur/2016-03/marie-kondo-tidying-aufraeumen-wohnen/komplettansicht vom 10.02.2019.

Hummel, Diana (2000): Der Bevölkerungsdiskurs. Demographisches Wissen und politische Macht (= Forschung Politikwissenschaft, Band 108), Wiesbaden, s.l.: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Ichikawa Ai 市川愛 (2009): Osōshiki no zatsugaku [Allerlei über die Bestattung]. Igai to shiranai shi no manā (= Fusōsha Shinsho, Band 63), Tōkyō: Fusōsha.

Ichikawa Ai 市川愛 (2011): Shūkatsu no susume. Jibun de dekiru jinsei no shimekukuri [Shūkatsu- Empfehlung. Was Sie zu Ihrem Lebensende dazu tun können], Tōkyō: Taiyō Shuppan.

Ichikawa Ai 市川愛 (2012): Kodokushi no sahō [Die Kunst, allein zu sterben] (= Besuto shinsho, Band 360), Besutoserazu.

Ichikawa Ai 市川愛 (2015): Kōkai shinai osōshiki [Bestattung ohne Reue] (= Kadokawa esuesushi shinsho, Band 240), Tōkyō: Kadokawa.

Inoue Haruyo 井上治代 (1996): »Shirubā sakusen sōsō: 8 hirogaru seizen keiyaku [Reihe: Silberstrategie Bestattung: 7 Ausbreitung von Verträgen zu Lebzeiten]«, in: Asahi Shinbun vom 18.01.1996, S. 20.

Ishitobi Kōzō 石飛幸三 (2010): Heionshi no susume. Kuchi kara taberarenaku nattara dōshimasuka [Empfehlung für einen friedlichen Tod. Was tun, wenn man sich nicht mehr durch den Mund ernähren kann?], Tōkyō: Kōdansha bunko.

Ishitobi Kōzō 石飛幸三 (2012): Heionshi to iu sentaku [Die Entscheidung für einen ›friedlichen Tod‹] (= Gentosha runessansu shinsho, I-5-1), Gentosharunessansu.

Ishitobi Kōzō 石飛幸三 (2014): Kazoku to mukaeru heionshi [Ein friedlicher Tod im Kreise der Familie], Tōkyō: Kōsaidōshuppan.

Jambor, Adam (2017): »Das japanische Modell der Arbeitsplatzsuche: Historische Entwicklung und gegenwärtige Situation«, in: David Chiavacci/Iris Wieczorek (Hg.), Japan 2017. Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, München: Iudicium, S. 143–172.

Jankélévitch, Vladimir/Restorff, Brigitta/Lange, Christoph (2005): Der Tod, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Kaneko Tetsuo 金子哲雄 (2012): Boku no shinikata. Endingu daiarī gohyakunichi [Meine Art zu sterben. 500 Tage ending diary], Tōkyō: Shōgakukan.

Kaneko Wakako 金子稚子 (2015): Akutibu endingu. Otona no shūkatsu shinsahō [Active ending. Die neue Kunst der Lebensendvorbereitung für Erwachsene], Tōkyō: Kawadeshobōshinsha.

Kashimura Aiko 樫村愛子 (2003): »Shinrigakuka suru shakai« no rinshō shakaigaku 「心理学化する社会」の臨床社会学 [Clinical sociology of the psychologized society] (= Aichi Daigaku Bungakkai sōsho, Band 8), Yokohama: Seori Shobō.

Katō Yasushi 加藤泰史 (2017): »Jiritsu to shōnin [Autonomie und Anerkennung]«, in: ders. (Hg.), Songen gainen no dainamizumu. Tetsugaku ōyō rinrigaku ronshū [Die Dynamik des Würde-Begriffs. Aufsatzsammlung zur Philosophie und angewandten Ethik], Tōkyō: Hoseidaigakushuppankyoku, S. 65–97.

Katz, Stephen (2009): »Geschäftige Körper: Aktivität, Altern und das Management des Alltagslebens (2000)«, in: Silke van Dyk/Stephan Lessenich (Hg.), Die jungen Alten. Analysen einer neuen Sozialfigur, Frankfurt a.M. [u.a.]: Campus, S. 160–185.

Kawano, Satsuki (2010): Nature's embrace. Japan's aging urbanites and new death rites, Honolulu: University of Hawai'i Press.

Kawano, Satsuki (2014): »"Who will care for me when I am dead?« Ancestors, homeless spirits, and new afterlives in low-fertility Japan«, in: Contemporary Japan 26, S. 49–69.

Keller, Reiner (2009 [1998]): Müll – Die gesellschaftliche Konstruktion des Wertvollen. Die öffentliche Diskussion über Abfall in Deutschland und Frankreich (= Springer eBook Collection Humanities, Social Science), Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Keller, Reiner (2011a): Diskursforschung. Eine Einführung für SozialwissenschaftlerInnen (= Qualitative Sozialforschung, Band 14), Wiesbaden: VS Verlag.

Keller, Reiner (2011b): Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms (= Interdisziplinäre Diskursforschung), Wiesbaden: VS Verlag.

Keller, Reiner (2012): »Der menschliche Faktor. Über Akteur(inn)en, Sprecher(inn)en, Subjektpositionen, Subjektivierungsweisen in der Wissenssoziologischen Diskursanalyse«, in: Reiner Keller/Werner Schneider/Willy Viehöver (Hg.), Diskurs – Macht – Subjekt. Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 69–107.

Keller, Reiner/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hg.) (2012): Diskurs – Macht – Subjekt. Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung (=

Interdisziplinäre Diskursforschung), Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Knoblauch, Hubert (2011): »Der populäre Tod? Obduktion, Postmoderne und die Verdrängung des Todes«, in: Dominik Groß/Brigitte Tag/Christoph Schweikardt (Hg.), Who wants to live forever? Postmoderne Formen des Weiterwirkens nach dem Tod, Frankfurt a.M.: Campus, S. 27–53.

Knoblauch, Hubert/Kahl, Antje (2016): »Tod«, in: Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), Handbuch Körpersoziologie, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 365–378.

Knoblauch, Hubert/Zingerle, Arnold (2005): »Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens«, in: Hubert Knoblauch/Arnold Zingerle (Hg.), Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens, Berlin: Duncker & Humblot, S. 11–27.

Kondō Marie 近藤麻理恵 (2011): Jinsei ga tokimeku katazuke no mahō [Die Magie des Aufräumens, die Ihnen ein Leben beschert, das ihr Herz vor Freude zum Hüpfen bringt], Tōkyō: Sanmākushuppan.

Kondō, Marie (2013): Magic cleaning – wie richtiges Aufräumen Ihr Leben verändert (= Rororo), Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Kotani Midori 小谷みどり (2014): »Tashishakai no fuan wo aoru – Shikakerareta shūkatsu būmu [Wie der shūkatsu-Boom die Angst vor der Gesellschaft der vielen Tode anfacht]«, in: Chūōkōron 9/2014, S. 38–45.

Kotani Midori 小谷みどり (2015): Dare ga haka o mamorunoka. Tashi jinkō genshō shakai no naka de [Wer kümmert sich um das Grab in der Gesellschaft der vielen Tode und des Bevölkerungsrückgangs?] (= Iwanami bukkuretto, Band 935), Tōkyō: Iwanamishoten.

Krasmann, Susanne (Hg.) (2007): Michel Foucaults »Geschichte der Gouvernementalität« in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge, Bielefeld: transcript.

Lemke, Thomas (2000): »Neoliberalismus, Staat und Selbsttechnologien. Ein kritischer Überblick über die governmentality studies«, in: Politische Vierteljahresschrift 41, S. 31–47.

Lemke, Thomas (2002 [1997]): Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität (= Argument-Sonderband, N.F., 251), Hamburg: Argument-Verlag.

Lemke, Thomas/Krasmann, Susanne/Bröckling, Ulrich (2012): »Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung«, in: Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke et al. (Hg.), Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7–40.

Lengwiler, Martin (2007): »Vom Übervölkerungs- zum Überalterungsparadigma«, in: Daniela Schiek/Eva Barlösius (Hg.), Demographisierung des Gesellschaft-

lichen. Analysen und Debatten zur demographischen Zukunft Deutschlands, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 187–204.

Lengwiler, Martin/Madarász, Jeannette (2014b): »Präventionsgeschichte als Kulturgeschichte der Gesundheitspolitik«, in: Martin Lengwiler/Jeannette Madarász (Hg.), Das präventive Selbst. Eine Kulturgeschichte moderner Gesundheitspolitik, Bielefeld: transcript, S. 11–28.

Lengwiler, Martin/Madarász, Jeannette (Hg.) (2014a): Das präventive Selbst. Eine Kulturgeschichte moderner Gesundheitspolitik (= VerKörperungen/MatteRealities – Perspektiven empirischer Wissenschaftsforschung, Band 9), Bielefeld: transcript.

Lerner, Gerda (1991): Die Entstehung des Patriarchats (= Lerner, Gerda 1920–2013 Frauen und Geschichte), Frankfurt a.M.: Campus.

Lessenich, Stephan (2008): Die Neuerfindung des Sozialen. Der Sozialstaat im flexiblen Kapitalismus (= X-Texte zu Kultur und Gesellschaft), Bielefeld: transcript.

Lessenich, Stephan (2009): »Lohn und Leistung, Schuld und Verantwortung: Das Alter in der Aktivgesellschaft«, in: Silke van Dyk/Stephan Lessenich (Hg.), Die jungen Alten. Analysen einer neuen Sozialfigur, Frankfurt a.M. [u.a.]: Campus, S. 279–295.

Lim Megumi リム恵/Kojima Akari 小島亜佳莉 (2018): »›Shinibashonanmin‹ jidai – byōin ni hairenai kōreisha [Das Zeitalter der ›Sterbeort-Flüchtlinge‹ – Alte, die nicht mehr ins Krankenhaus können]«, in: Days Japan 15, S. 9–15.

Loke, Susanne (2023): Einsames Sterben und unentdeckte Tode in der Stadt. Über ein verborgenes gesellschaftliches Problem (= Alter – Kultur – Gesellschaft, Band 9), Bielefeld: transcript.

Long, Susan O. (2003): »Becoming a Cucumber: Culture, Nature, and the Good Death in Japan and the United States«, in: Journal of Japanese Studies 29, S. 33–68.

Long, Susan O. (2004): »Cultural scripts for a good death in Japan and the United States. Similarities and differences«, in: Social Science & Medicine 58, S. 913–928.

M&A Online (2019): »Kōreisha wa fueteiru no ni, naze ›sōgisha no tōsan‹ ga aitsugu no ka? [Warum geht ein Bestattungsunternehmen nach dem anderen bankrott, obwohl die Zahl der älteren Menschen zunimmt?]«, in: M&A Online vom 24.05.2019, https://maonline.jp/articles/why_are_funeralcompanies_going_bankrupt190521 vom 15.03.2023.

Maasen, Sabine (2011): »›Das beratene Selbst‹. Zur Genealogie der Therapeutisierung in den ›langen‹ Siebzigern: Eine Perspektivierung«, in: Sabine Maasen/Jens Elberfeld/Pascal Eitler et al. (Hg.), Das beratene Selbst: zur Genealogie der Therapeutisierung in den »langen« Siebzigern, Bielefeld: transcript, S. 7–36.

Maasen, Sabine/Elberfeld, Jens/Eitler, Pascal et al. (Hg.) (2011): Das beratene Selbst: zur Genealogie der Therapeutisierung in den »langen« Siebzigern (= 1800 | 2000. Kulturgeschichten der Moderne, v.7), Bielefeld: transcript.

Mae, Michiko (2014): »Alter, Pflege und Gender in der japanischen Gegenwartsliteratur«, in: Henriette Herwig (Hg.), Merkwürdige Alte. Zu einer literarischen und bildlichen Kultur des Alter(n)s, Bielefeld: transcript, S. 203–228.

Mae, Michiko (2015): »Zur Entstehung einer »Age-free«-Gesellschaft. Herausforderungen durch neue Altersbilder in Japan«, in: Andrea v. Hülsen-Esch (Hg.), Alter(n) neu denken. Konzepte für eine neue Alter(n)skultur, Bielefeld: transcript Verlag, S. 71–91.

Mainichi Shinbun (2013): »Shūkatsu: seizen keiyaku no 20nen/jō. ›Shi ni shitaku‹ wa jibun de. Anshin shite kurasu tame ni [Shūkatsu: 20 Jahre Vertrag zu Lebzeiten. ›Vorbereitung auf den Tod‹ selbst machen. Für ein Leben frei von Sorge.]«, in: Mainichi Shinbun vom 23.11.2013, S. 25.

Mainichi Shinbun (2014): »So-nan da! Kangaetemita: shūkatsu no ikkan ›ieiga‹«, in: Mainichi Shinbun vom 02.02.2014, S. 22.

Mainichi Shinbun (2017): »Shūkatsu ›maemuki‹ shinia 73 % ›meiwaku kakenu‹ minkan netto chōsa [73 % der Senioren sind shūkatsu gegenüber ›positiv‹ eingestellt. Private Online-Umfrage]«, in: Mainichi Shinbun vom 12.01.2017, S. 12.

Makino Tomokazu 牧野 智和 (2012): Jiko keihatsu no jidai. Jiko no bunka shakaigakuteki tankyū [Das Zeitalter der Selbstentfaltung. Eine kultursoziologische Erforschung des ›Selbst‹], Tōkyō: Keisō Shobō.

Mathews, Gordon (2014): »Death and ›the pursuit of a live worth living‹ in Japan«, in: Hikaru Suzuki (Hg.), Death and dying in contemporary Japan, London: Routledge, S. 33–48.

METI = Ministry of Economy, Trade and Industry (2011): Anshin to shinrai no aru ›raifu endingu sutēji‹ no sōshutsu ni mukete. Arata na ›kizuna‹ to seikatsu ni yorisou ›raifu ending sangyō‹ no kōchiku [Auf dem Weg zu einer sorgenfreien und vertrauensvollen ›Lebensendphase‹. Aufbau neuer ›zwischenmenschlicher Bande‹ und einer lebensnahen ›Lebensendindustrie‹], http://somu.or.jp/pdf/data04_keizaisangyosho.pdf vom 27.02.2019.

MHLW = Ministry of Health, Labour and Welfare (2014): Chiiki ni okeru bochi maisō gyōsei wo meguru kadai to chiiki to chōwa shita taiō ni kan suru kenkyū [Forschung zu den Aufgaben für die regionale Verwaltung von Friedhöfen und Bestattungen sowie für eine auf die Regionen abgestimmte Handhabung], www.zenbokyo.or.jp/H25houkokusho/01kenkyu-yousi.pdf vom 19.04.2019.

MHLW = Ministry of Health, Labour and Welfare (2021): Reiwa 3nen (2021) jinkō dōtai tōkei geppōnenkei [Bevölkerungsstatistik des Jahres 2021], https://www.mhlw.go.jp/toukei/saikin/hw/jinkou/geppo/nengai21/dl/gaikyouR3.pdf vom 15.03.2023.

MHLW = Ministry of Health, Labour and Welfare (o.J.): Heikin jumyō to kenkō jumyō wo miru [Durchschnittliche vs. gesunde Lebenserwartung], www.mhlw.go.jp/bunya/kenkou/dl/chiiki-gyousei_03_02.pdf.

Miller, Peter/Rose, Nikolas (1990): »Governing economic life«, in: Economy and Society 19, S. 1–31.

Miller, Peter/Rose, Nikolas (1995): »Production, Identity, and Democracy«, in: Theory and Society 24, S. 427–467.

Miller, Roy A. (1993): Die japanische Sprache. Geschichte und Struktur (= Monographien aus dem Deutschen Institut für Japanstudien, Bd. 4), München: Iudicium.

Mills, Sara (2007): Der Diskurs. Begriff, Theorie, Praxis (= UTB Kulturwissenschaft, Band 2333), Tübingen, Basel: Francke.

Mladenova, Dorothea (2021): »Platformization in the Funeral Industry. The Case of Online Funeral Discounters«, in: Martin Roth/Hiroshi Yoshida/Martin Picard (Hg.), Japan's Contemporary Media Culture between Local and Global, CrossAsia-eBooks.

Mladenova, Dorothea/Rüdiger, Axel (2022): »Von *muenshakai* zu *muen kugai* und wieder zurück: Von der praktischen Notwendigkeit der Negation der Negation«, in: Dorothea Mladenova/Felix Jawinski/Katrin Gengenbach (Hg.), Die Aufgabe der Japanologie. Beiträge zur kritischen Japanforschung, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, S. 153–175.

Mori Kenji 森 謙二 (2014): Haka to sōsō no yukue [Die Zukunft von Grab und Bestattung] (= Rekishi bunka raiburarī, Band 391), Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan.

Mori Shin'ichi 森真一 (2000): Jiko kontorōru no ori [Käfige der Selbstkontrolle]. (= Kōdansha sensho mechie, Band 177), Tōkyō: Kōdansha.

Murakami Yōichirō 村上陽一郎 (2005): Anzen to anshin no kagaku [Wissenschaft von Sicherheit und Sicherheitsempfinden], Tōkyō: Shūeisha.

Murata Masumi 村田ますみ (2013): Ohaka ni hairitakunai! Sankotsu to iu sentaku [Ich möchte kein Grab! Die Entscheidung, Asche zu verstreuen], Tōkyō: Asahishinbunshuppan.

Mutō Yoriko 武藤頼胡 (2018): Genki na uchi kara hajimeru! Kojirasenai shinijitaku [Fangen Sie an, solange Sie noch gesund sind! »Vorbereitung auf ein Sterben« ohne Komplikationen], Tōkyō: Shufutoseikatsusha.

Naikakufu 内閣府 (2016): Heisei 28 nen-ban kōreishakai hakusho (zentaiban) [2016 White Paper on the Ageing Society – full edition], https://www8.cao.go.jp/kourei/whitepaper/w-2016/html/zenbun/index.html vom 15.03.2023.

Naikakufu 内閣府 (2022): Reiwa 4 nen-ban kōreishakai hakusho (zentaiban) [2022 White Paper on the Ageing Society – full edition], https://www8.cao.go.jp/kourei/whitepaper/w-2022/html/zenbun/s1_1_1.html vom 15.03.2023.

Nakagawa Jun'ichirō 中川淳一 (2012): »Zōka suru »maru-katsu«, haikei ni nani ga – »katsu« ichiji ni arata na imi [Was steckt hinter der Zunahme von -katsu-Aktivitäten? Neue Bedeutung nur durch ein Zeichen »katsu«]«, in: Nikkei Style Online vom 18.12.2012, https://style.nikkei.com/article/DGXNASDB11001_R11C12A2000000 vom 15.05.2018.

Nakayachi Kazuya 中谷内 一也 (2008): Anzen demo anshindekinai. Shinrai o meguru shinrigaku [Es ist sicher, aber ich fühle mich nicht sicher. Psychologie des Vertrauens.], Tōkyō: Chikuma Shobō.

Nakazawa Mayumi 中澤まゆみ (2011): Ohitorisama no shūkatsu. Jibunrashii rōgo to saigo no junbi [Shūkatsu für Alleinstehende. Ein Lebensabend, der zu mir passt und die Vorbereitung des Endes], Tōkyō: Sanseidō.

Nassehi, Armin/Brüggen, Susanne/Saake, Irmhild (2002): »Beratung zum Tode. Eine neue ars moriendi?«, in: Berliner Journal für Soziologie 12, S. 63–85.

Nassehi, Armin/Saake, Ingrid (2005): »Kontexturen des Todes. Eine Neubestimmung soziologischer Thanatologie«, in: Hubert Knoblauch/Arnold Zingerle (Hg.), Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens, Berlin: Duncker & Humblot, S. 31–54.

Nennstiel, Karin-Ulrike (2001): »Reformen des Sozial- und Wohlfahrtssystems in Japan«, in: Friederike Bosse/Patrick Köllner (Hg.), Reformen in Japan, Hamburg: Institut für Asienkunde, S. 217–239.

NHK Special Research Team (2010a): Muenshakai – ›muenshi‹. 3 man 2 sen nin no shōgeki [Die bindungslose Gesellschaft: 32.000 ›bindungslose Tote‹ jährlich schockieren] (= NHK Special).

NHK Special Research Team (2010b): Kieta kōreisha – muenshakai no yami [Die verschollenen Alten – der Abgrund der bindungslosen Gesellschaft] (= NHK Special).

NHK (2015): Haretsu [Ruptur]. Samstagsdrama, ausgestrahlt vom 10.10.-12.11.2015, DVD.

Nikkei = Nihon Keizai Shinbun (2017): »›Shūkatsu‹ ni iyoku 8 wari. Dokusha ankēto [80 % wollen *shūkatsu* betreiben. Leserumfrage]« vom 02.09.2017, S. 20.

Ojima Toshiyuki 尾島俊之 (2015): »Kenkō jumyō no santei hōhō to nihon no kenkō jumyō no genjō [Methoden zur Berechnung der gesunden Lebenserwartung und der aktuelle Stand der gesunden Lebenserwartung in Japan]«, in: Shinzō 心臓 47, S. 4–8.

Okuyama Shōko 奥山晶子 (2013): ›Shūkatsu‹ baiburu: Oyako de kangaeru sōgi to haka [Shūkatsu-Bibel: Was Eltern gemeinsam mit Kindern bezüglich Beerdiung und Grab bedenken müssen], Tōkyō: Chūō kōron shinsha.

Pfahl, Lisa (2011): Techniken der Behinderung. Der deutsche Lernbehinderungsdiskurs, die Sonderschule und ihre Auswirkungen auf Bildungsbiografien (= Disability studies).

Pfahl, Lisa/Traue, Boris (2013): »Die Erfahrung des Diskurses. Zur Methode der Subjektivierungsanalyse in der Untersuchung von Bildungsprozessen«, in: Reiner Keller/Inga Truschkat (Hg.), Methodologie und Praxis der wissenssoziologischen Diskursanalyse. Band 1: Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 425–450.

Pieper, Marianne/Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (Hg.) (2003): Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluss an Foucault, Frankfurt a.M.: Campus.

PR TIMES (2017): »Shūkatsu kara raifu dezain he. Burū Ōshan Kafe no arata na torikumi [Vom shūkatsu-Café zum Life Design Cafe. Die neue Strategie des Blue Ocean Cafe]« vom 15.02.2017, https://prtimes.jp/main/html/rd/p/000000004.000012774.html vom 14.03.2019.

PR TIMES (2020): »Sōgi no kokiboka ni ›yorisou o-sōshiki‹ wo shinteian [Der neue Plan von ›Yorisou O-Sōshiki‹ im Angesicht der Verkleinerung der Bestattungen]« vom 09.11.2020, https://prtimes.jp/main/html/rd/p/000000043.000016513.html vom 15.03.2023.

Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika (2009): Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch (= Lehr- und Handbücher der Soziologie), München: Oldenbourg.

Ptak, Ralf (2008): »Soziale Marktwirtschaft und Neoliberalismus: ein deutscher Sonderweg«, in: Christoph Butterwegge/Bettina Lösch/Ralf Ptak (Hg.), Neoliberalismus. Analysen und Alternativen, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 69–89.

Ptak, Ralf (2017 [2007]): »Grundlagen des Neoliberalismus«, in: Christoph Butterwegge/Bettina Lösch/Ralf Ptak (Hg.), Kritik des Neoliberalismus, Wiesbaden: Springer VS, S. 13–78.

Purtschert, Patricia/Meyer, Katrin/Winter, Yves (Hg.) (2008): Gouvernementalität und Sicherheit. Zeitdiagnostische Beiträge im Anschluss an Foucault (= Sozialtheorie), Bielefeld: transcript Verlag.

Reckwitz, Andreas (2006): Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne, Weilerswist: Velbrück.

Ritzer, George (2008): The McDonaldization of society, Los Angeles: Pine Forge Press.

Ritzer, George/Miles, Steven (2019): »The changing nature of consumption and the intensification of McDonaldization in the digital age«, in: Journal of Consumer Culture 19, S. 3–20.

Rose, Nikolas S. (1999): Governing the soul. The shaping of the private self, London: Free Association Books.

Rowe, Mark (2003): »Grave Changes: Scattering Ashes in Contemporary Japan«, in: Japanese Journal of Religious Studies.

Rowe, Mark M. (2011): Bonds of the dead. Temples, burial, and the transformation of contemporary Japanese Buddhism (= Buddhism and modernity), Chicago, London: University of Chicago Press.

Saitō Tamaki 斎藤環 (2009): Shinrigakuka suru shakai [Die Psychologisierung der Gesellschaft], Tōkyō: Kawade Shobō Shinsha (Kindle-Version).

Satō Takuma 佐藤琢磨 (2016): »Pokkuri ikeru hito no himitsu [Das Geheimnis der Leute, die unerwartet sterben können]«, in: Fujin Kōron no Hon, Chūkō MOOK, S. 54–59.

Satō Yoshiyuki 佐藤嘉幸 (2009): Shin jiyū shugi to kenryoku. Fūkō kara genzaisei no tetsugaku he [Neoliberalismus und Herrschaft – von Foucault zur Philosophie der Gegenwart], Kyōto: Jinbun Shoin.

SCA = Shūkatsu Counselor Association 終活カウンセラー協会 (2013): Shūkatsu no kyōkasho. Meiwaku wo kakenai shinikata owarikata no junbi [Shūkatsu-Lehrbuch. Vorbereitung auf ein Ableben/eine Sterbeweise ohne zur Last zu fallen] (= Tatsumi MOOK), Tōkyō: Tatsumishuppan.

SCA = Shūkatsu Counselor Association 終活カウンセラー協会 (2014): Shūkatsu to wa [Was ist shūkatsu?], https://www.shukatsu-fesuta.com/shuukatsu/index.html vom 21.03.2019.

Schad-Seifert, Annette (2014): »Polarisierung der Lebensformen und Single-Gesellschaft in Japan«, in: Nora Kottmann/Hans Malmede/Stephanie Osawa et al. (Hg.), Familie – Jugend – Generation. Medienkulturwissenschaftliche und japanwissenschaftliche Perspektiven, Wiesbaden: Springer VS, S. 15–31.

Schneider, Werner (1999): »So tot wie nötig – so lebendig wie möglich!«. Sterben und Tod in der fortgeschrittenen Moderne: eine Diskursanalyse der öffentlichen Diskussion um den Hirntod in Deutschland (= Studien zur interdisziplinären Thanatologie, Band 6), Münster [u.a.]: Lit.

Schneider, Werner (2005): »Der ›gesichterte‹ Tod – Zud diskursiven Ordnung des Lebensendes in der Moderne«, in: Hubert Knoblauch/Arnold Zingerle (Hg.), Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens, Berlin: Duncker & Humblot, S. 55–79.

Schneider, Werner (2015): »Dispositive … – überall (und nirgendwo)? Anmerkungen zur Theorie und methodischen Praxis der Dispositivforschung«, in: Julius Othmer/Andreas Weich (Hg.), Medien – Bildung – Dispositive, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, S. 21–40.

Serizawa Kazuya 芹沢一也/Takakuwa Kazumi 高桑和巳 (Hg.) (2007): Fūkō no ato de. Tōchisei, sekyuriti, tōsō [Nach Foucault. Gouvernementalität, Sicherheit, Widerstand], Tōkyō: Keiō Gijuku Daigaku Shuppankai.

Shibata, Saori (2017): »Re-packaging old policies? ›Abenomics‹ and the lack of an alternative growth model for Japan's political economy«, in: Japan Forum 29, S. 399–422.

Shibuya Nozomu 渋谷望 (2003): Tamashii no rōdō. Neo riberarizumu no kenryokuron [Seelenarbeit. Theorie der Herrschaft des Neoliberalismus], Tōkyō: Seidosha.

Shibuya Nozomu 渋谷望 (2011): »Antopurenā to hisaisha: neoriberarizumu no kenryoku to shinrigakuteki shutai [Entrepreneur and Disaster Survivor: Neolib-

eral Production of Psychological Subject]«, in: Japanese Sociological Review 61, S. 455–472.

Shibuya Nozomu 渋谷望/Fujisawa Yoshikazu 藤澤由和 (1999): »Fukushi shakai ni okeru sanka gainen no ichizuke – keikaku sakutei he no sanka wo megutte [Der Stellenwert des Konzepts der Partizipation in der Wohlfahrtsgesellschaft: zur Partizipation in der Planung]«, in: 年報社会学論集 = The annual review of sociology, S. 62–73.

Shimada Hiromi 島田裕巳 (2010): Sōshiki wa iranai [Bestattung – Nein, Danke] (= Gentōsha shinsho, Band 157), Tōkyō: Gentōsha.

Shimada Hiromi 島田裕巳 (2014): Zerosō. Assari shinu [Die Null-Bestattung. Schlicht sterben], Tōkyō: Shūeisha.

Shimada, Shingo/Tagsold, Christian (2006): Alternde Gesellschaften im Vergleich. Solidarität und Pflege in Deutschland und Japan (= Global Studies), Bielefeld: transcript.

Shimane, Katsumi (2018): »Social bonds with the dead: how funerals transformed in the twentieth and twenty-first centuries«, in: Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences 373.

Shūkan Asahi (2016): »Shūkatsu daitokushū – anata wa, oya wa… dō suru? [Großes shūkatsu-Spezial – was machen Sie, was machen Ihre Eltern?]« vom 30.09.2016, S. 22.

Shūkan Asahi MOOK (Hg.) (2010): Watashi no sōshiki jibun no ohaka. Shūkatsu manyuaru 2010: Yori yoku ima o ikiru tame ni jinsei no saigo o kangaeru [Anleitung zum Shūkatsu. Meine Bestattung, mein Grab. Über das Lebensende nachdenken, um jetzt besser zu leben], Tōkyō: Asahi Shinbun.

Shūkan Economist (2017): »Tokushū – Nobiru shūkatsu bijinesu [Sonderausgabe: Das wachsende shūkatsu-Business]« vom 03.10.2017, S. 22–42.

Shūkan Tōyō Keizai (2013): »Igyōshu ga zokuzoku sannyū. Bijinesuka suru sōgi [Immer mehr Quereinsteiger. Die Kommerzialisierung der Bestattung]« vom 26.10.2013, S. 60–61.

Shūkatsu fukyū kyōkai 終活普及協会 (2012): Shūkatsu fukyū kyōkai shōkai VTR [Vorstellung der Vereinigung zur Förderung von Shūkatsu. Aufzeichnung]. YouTube-Video, https://www.youtube.com/watch?v=8wc35qEIA_s vom 20.03.2019.

SOGI (2005): Nanminka suru kōreisha to sono shi [Alte Menschen, die zu Flüchtlingen werden, und deren Tod]. 『SOGI』 通信 No. 36, https://www.sogi.co.jp/sub/zuiso/ska5.htm.

Spiegel Online (2023): »Japanischer Wissenschaftler schlägt Senioren Massenselbstmord vor«, in: Spiegel Online vom 14.02.2023, https://www.spiegel.de/wirtschaft/japan-wissenschaftler-schlaegt-senioren-massenselbstmord-vor-a-0b58fcaa-04e8-46cd-92f0-e0b74ea704f9.

Spoden, Celia (2015): Über den Tod verfügen. Individuelle Bedeutungen und gesellschaftliche Wirklichkeiten von Patientenverfügungen in Japan (= Alter(n)skulturen), Bielefeld: transcript.

Srnicek, Nick (2018): Plattform-Kapitalismus, Hamburg: Hamburger Edition.

Suzuki, Hikaru (2000): The price of death. The funeral industry in contemporary Japan, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Suzuki, Hikaru (2003): »McFUNERALS: The Transition of Japanese Funerary Services«, in: Asian Anthropology 2, S. 49–78.

Suzuki, Hikaru (2014): »Introduction: Making one's death, dying, and disposal in contemporary Japan«, in: Hikaru Suzuki (Hg.), Death and dying in contemporary Japan, London: Routledge, S. 1–30.

Takahashi, Mutsuko (1997): The emergence of welfare society in Japan, Aldershot: Ashgate.

Tamagawa Takako 玉川貴子 (2011): »Sōsō no shakaigaku – raifu ending sutēji no sōshutsu to sōgi ni okeru shōhi [Soziologie der Bestattung – die Erfindung der life ending stage und Konsum im Bestattungswesen]«, in: Fujimura Masayuki 藤村雅之 (Hg.), Inochi to raifu kōsu no shakaigaku [Soziologie des Lebens und des Lebensverlaufs], Tōkyō: Kōbundō, S. 84–99.

The Sankei News (2018): »Hontō ni nakunaru? ›Shūkatsu rūru‹ keidanren kaichō ›haishi‹ hatsugen ni sanpi [Verschwindet es wirklich? Für und Wider zur Aussage der ›Abschaffung‹ der ›shūkatsu-Regeln‹ durch Keidanren-Chef]« vom 13.09.2018, https://www.sankei.com/life/news/180913/lif1809130002-n1.html vom 10.02.2019.

Thieme, Frank (2013): »Der gegenwärtige Wandel der deutschen Bestattungskultur als Widerspiegelung gesellschaftlicher Entwicklungstrends«, in: SWS-Rundschau 53, S. 320–336.

Thieme, Frank (2016): Bestattung zwischen Wunsch und Wirklichkeit. Eine soziologische Studie zum Wandel des Bestattungsverhaltens in Deutschland, Düsseldorf: Fachverlag des deutschen Bestattungsgewerbes GmbH.

Thieme, Frank (2019): Sterben und Tod in Deutschland. Eine Einführung in die Thanatosoziologie, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Toivonen, Tuukka/Imoto, Yuki (2012): »Making Sense of Youth Problems«, in: Roger Goodman/Yuki Imoto/Tuukka Toivonen (Hg.), A sociology of Japanese youth. From returnees to NEETs, London: Routledge, S. 1–29.

Ueno, Chizuko 上野千鶴子 (2011): Ohitorisama no rōgo [Das Alter von Alleinstehenden] (= Bunshun bunko), Tōkyō: Bungei Shunjū.

Ueno, Chizuko 上野千鶴子 (2015): Ohitorisama no saigo [Das Lebensende von Alleinstehenden], Tōkyō: Asahishinbun Shuppan.

Van Dyk, Silke (2009): »›Junge Alte‹ im Spannungsfeld von liberaler Aktivierung, ageism und anti-ageing-Strategien«, in: Silke van Dyk/Stephan Lessenich

(Hg.), Die jungen Alten. Analysen einer neuen Sozialfigur, Frankfurt a.M. [u.a.]: Campus, S. 316–339.
Van Dyk, Silke/Lessenich, Stephan (Hg.) (2009a): Die jungen Alten. Analysen einer neuen Sozialfigur, Frankfurt a.M. [u.a.]: Campus.
Van Dyk, Silke/Lessenich, Stephan (2009b): »›Junge Alte‹: Vom Aufstieg und Wandel einer Sozialfigur«, in: Silke van Dyk/Stephan Lessenich (Hg.), Die jungen Alten. Analysen einer neuen Sozialfigur, Frankfurt a.M. [u.a.]: Campus, S. 11–48.
Van Dyk, Silke/Lessenich, Stephan (2009c): »Die ›jungen Alten‹ zwischen Aktivität und Widerstand«, in: Silke van Dyk/Stephan Lessenich (Hg.), Die jungen Alten. Analysen einer neuen Sozialfigur, Frankfurt a.M. [u.a.]: Campus, S. 405–408.
Voß, Gerd G./Pongratz, Hans J. (1998): »Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?«, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie: KZfSS 50, S. 131–158.
Walter, Tony (1994): The revival of death, London, New York: Routledge.
Walter, Tony (1996): »Facing Death Without Tradition«, in: Glennys Howarth/Peter C. Jupp (Hg.), Contemporary issues in the sociology of death, dying, and disposal, New York, N.Y.: Palgrave Macmillan, S. 189–211.
Walter, Tony (2017): What death means now. Thinking critically about dying and grieving (= Policy Press shorts. Insights), Bristol, UK: Policy Press.
Welter, Patrick (2018): »In Japan ein Abschied vom Gruppendenken. Arbeit im Fernen Osten«, in: FAZ.NET vom 11.10.2018, https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/arbeit-in-japan-langsamer-abschied-vom-korporatismus-15832055.html vom 20.02.2019.
WHO = World Health Organisation (2016): Healthy life expectancy (HALE) at birth, apps.who.int/gho/data/node.wrapper.imr?x-id=66 vom 26.09.2017.
Wikipedia.jp (2018): Kōkikōreisha iryō seido [Medizinisches Versorgungssystem für späte Alte], https://ja.wikipedia.org/w/index.php?title=%E5%BE%8C%E6%9C%9F%E9%AB%98%E9%BD%A2%E8%80%85%E5%8C%BB%E7%99%82%E5%88%B6%E5%BA%A6&oldid=70255377 vom 22.03.2019.
Yamada Masahiro 山田昌弘/Shirakawa Tōko 白川桃子 (2008): Konkatsu jidai [Das *konkatsu*-Zeitalter], Tōkyō: Disukavā = Discover.
Yamada Shin'ya 山田慎也 (2007): Gendai Nihon no shi to sōgi. Sōsaigyō no tenkai to shiseikan no hen'yō [Tod und Bestattung im gegenwärtigen Japan. Die Entwicklung des Bestattungsgewerbes und die Veränderung des Verhältnisses zum Tod], Tōkyō: Tōkyō Daigaku Shuppankai.
Yamada Shin'ya 山田慎也 (2010): »Sōgi no yukue – watashirashii sōgi to shigo no kannen [Quo vadis Bestattung – Individuelle Bestattungen und Vorstellungen über den Tod]«, in: at plus 6(2010-11), S. 110–118.
Yamamoto Kira (2020): »›Shitauke‹-ka suru sōgisha, netto-kei ga shikaketa kakaku kyōsō ni nasusube nashi [Bestattungsunternehmen werden zu ›Subunternehmern‹, die dem Preiskampf der Internetfirmen hilflos ausgeliefert sind]«, in:

Shūkan Diamond (Online) vom 10.01.2020, https://dw.diamond.ne.jp/articles/-/28531.

Yamashita Hideko 山下英子 (2009): Danshari. Shin katazukejutsu [Die neue Kunst des Ausmistens: Danshari], Tōkyō: Magajinhausu.

Yamashita, Hideko (2017): Dan-Sha-Ri – Das Leben entrümpeln, die Seele befreien. Mit der japanischen Erfolgsmethode Überflüssiges loswerden, Ordnung schaffen, frei sein, München: Integral.

Yōrō Takeshi 養老孟司 (2014): »Sonna shūkatsu wa yamereba ii [Diese Art von Sterbevorbereitung sollten Sie lassen]«, in: Chūōkōron 9/2014, S. 26–29.

Yoshimi, Shun'ya (2001): »›Made in Japan‹. The Cultural Politics of ›Home Electrification‹ in Postwar Japan«, in: Steffi Richter/Annette Schad-Seifert (Hg.), Cultural Studies and Japan, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, S. 103–119.

Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Unterscheidung der Subjektbegriffe nach Ebenen (eigene Darstellung) | S. 48
Abb. 2: »Ablauf von Todeszeitpunkt bis zur Beisetzung« – Übersicht des Ablaufs der Bestattung in Japan (eigene Darstellung nach einem Artikel von Mutō Yoriko) | S. 71
Abb. 3: Grabstein eines Familiengrabs mit Aufschrift (Familienname) *-ke no haka*. (Aufnahme: Dorothea Mladenova) | S. 77
Abb. 4: Links: Vollautomatisiertes Kolumbarium »Dentōin Akasaka Jōen« in Akasaka, Tōkyō, Eingang. Rechts: Anzeige der verfügbaren Altäre in einem Kolumbarium. (Aufnahme: Dorothea Mladenova) | S. 92
Abb. 5: Links: Blick durch den Altar auf das Fließband, über das der Urnenbehälter angefahren kommt. Rechts: Blick auf den Altar mit Urnenbehälter (Musterbehälter). Ort: Dentōin Akasaka Jōen. (Aufnahme: Dorothea Mladenova) | S. 93
Abb. 6: »Weg vom Zeitalter des ›schlechten Omens‹, hin zum Zeitalter des Nicht-zur-Last-Fallen-Wollens«. (Ausschnitt aus einem Vortragsposter der Shūkatsu Counselor Association) | S. 110
Abb. 7: Ergebnisse einer durch das MHLW durchgeführten Umfrage zum Thema Grabnachfolge. (eigene Darstellung, Datenquelle: MHLW 2014: 71, n = 1.115) | S. 112
Abb. 8: Bestattungsvarianten des Unternehmens AEON Life. (Screenshot von www.aeonlife.jp vom 29.06.2021) | S. 118
Abb. 9: Balkendiagramm zum Vergleich der durchschnittlichen (blau) und der gesunden (rot) Lebenserwartung. (MHLW o.J.: 1) | S. 122
Abb. 10: Zehenübungen gegen Demenz. (Satō 2016: 58. Illustration: Shimoda Ayumi) | S. 125
Abb. 11: Säulendiagramm: Frequenz von *shūkatsu*-Artikeln in drei japanischen Tageszeitungen von 2009–2022 (Asahi Shinbun, Yomiuri Shinbun, Mainichi Shinbun). (eigene Darstellung) | S. 140
Abb. 12: Säulendiagramm: Frequenz von *shūkatsu*-Artikeln nach Zeitungen mit Datentabelle. (eigene Darstellung) | S. 142

Abb. 13: Kernthemen und zentrale Aussagen im »2010 Shūkatsu Manual« (Shūkan Asahi MOOK), die die Story Line der Praxis begründen. (eigene Darstellung) | S. 145

Abb. 14: Darstellung des Anstiegs der jährlichen Sterbefälle. (Shūkan Asahi MOOK 2010: 145. Illustration: Yamanaka Momoko) | S. 148

Abb. 15: Links: Ablauf einer Seebestattung, Mitte: Ablauf einer Direktbestattung, rechts: Ablauf einer Umbettung. (Shūkan Asahi MOOK 2010: 57, 45, 107) | S. 149

Abb. 16: Das »goldene Dreieck« des *shūkatsu*-Programms. (eigene Darstellung) | S. 171

Abb. 17: Besucher*innen einer *shūkatsu*-Messe. (Screenshot von www.aeonlife-shukatsu.jp, 15.02.2019) | S. 191

Abb. 18: Foto eines Bestattungsaltars der Familie Otani aus Kōbe. Nur die rechte Hälfte wurde dekoriert, für die linke wäre eine zusätzliche Gebühr fällig gewesen. (Foto: privat) | S. 254

Tabellenverzeichnis

Tab. 1: Ebenen der Subjektivierung und deren methodische Operationalisierung für die Erforschung von *shūkatsu*. (eigene Darstellung) | S. 54
Tab. 2: Sterblichkeit in Deutschland und Japan im Vergleich. (eigene Darstellung nach Daten von Kotani 2014; MHLW 2021; https://www.stat.go.jp/english/data/jinsui/2.htm; https://populationpyramid.net/japan/2040/; https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/Indikatoren/LangeReihen/Bevoelkerung/lrbev04.html; https://de.statista.com/statistik/daten/studie/156902/umfrage/sterbefaelle-in-deutschland) | S. 100
Tab. 3: Übersicht über *nantoka-katsu*-Aktivitäten. (eigene Darstellung) | S. 162